DIE HAUPTSTRÖMUNGEN DER LITTERATUR DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS:...

Georg Brandes




STANFORD UNIVERSITY
LIBRARY

R. Hildebrand.
Nov. 75.

Die Hauptströmungen

der

Literatur des neunzehnten Jahrhunderts.

Vorlesungen,

gehalten an der Kopenhagener Universität

von

G. Brandes.

Uebersetzt und eingeleitet von

Adolf Strodtmann.

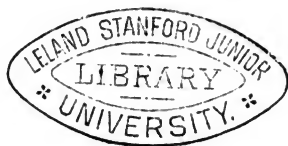
Dritter Band: **Die Reaktion in Frankreich.**

Einzig autorisirte deutsche Ausgabe.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

1874.



Paul Heyse

gewidmet

vom

Verfasser.

Inhalt.

Seite

Die Reaktion in Frankreich.

Berichtigungen.

Seite 41, Z. 11 statt Rühl lies Ruhl.
„ 44, „ 8 v. u. statt Redlichkeit lies Gerechtigkeit.
„ 51, „ 10 v. o. statt Rechtschaffenheit lies Gerechtigkeit.
„ 54, „ 6 v. o. statt Eiern lies Eichen.
„ 55, „ 3 v. u. statt kürze lies stürze.

Die Reaktion in Frankreich.

Ein gewisser Inbegriff von Ideen und Werken, Persönlichkeiten, Handlungen, Gefühlen und Stimmungen, welche zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich auftreten oder wirken, bildet für mein Auge eine naturgemäß zusammen hängende Gruppe socialer und literarischer Phänomene, die sich alle um die Wiederaufrichtung einer gefallenen Größe ordnen. Diese gefallene Größe ist das Autoritätsprincip.

Unter dem Autoritätsprincip verstehe ich das Princip, kraft dessen das Leben des einzelnen Menschen und der Völker auf dem Respekt vor der Tradition basirt. Die Autorität ist eine Macht und wirkt als Macht durch ihre bloße Existenz, nicht durch Gründe. Sie benutzt als Wirkungsmittel Zwang und Furcht. Sie beruht auf der freiwilligen oder unfreiwilligen Unterwerfung der Gemüther unter das Gegebene.

Das Autoritätsprincip kann in Kirche und Staat, in der Gesellschaft und in der Familie, ja in der menschlichen Erkenntnis als das Princip der Erkenntnis und Gewißheit, geltend gemacht werden. Es wurde zu der Zeit, deren Geistesleben ich schildern will, auf all' diesen Gebieten zur Geltung gebracht. Es war zu der Zeit,

deren Geistesleben ich schildern will, auf ihnen allen gestürzt und über den Haufen geworfen. Um zu verstehen, wie es von Neuem hervorgeholt und befestigt, und wie es noch ein Mal gesprengt wurde, müssen wir erst sehen, wie und kraft welcher Principien es während der Revolution zertrümmert ward.

Es war nicht auf ein Mal auf allen geistigen Gebieten angegriffen worden; aber es hatte sich gezeigt, daß sein Bestehen in all' den verschiedenen Lebenssphären von seinem Bestehen in der Sphäre, die als die höchste betrachtet ward, — die Kirche nämlich, — abhing. Denn die Kirche war's, welche als Autorität ihre Autorität allen übrigen Gebieten mittheilte (z. B. dem Königthume von Gottes Gnaden, der Ehe als Sakrament u. s. w.). Mit der Autorität der Kirche stand und fiel daher das Autoritätsprincip in all' den abgeleiteten Autoritäten. Als die kirchliche Autorität untergraben war, zog sie alle anderen Autoritäten bei ihrem Falle nach.

Nicht daß der einzelne Mann, welcher im achtzehnten Jahrhundert kraftvoller und erfolgreicher, als irgend ein Anderer, für die Emancipation des Gedankens von Kirche und Dogmen gewirkt, eine solche Wirkung seines Strebens vorausgesehen hätte. Weit entfernt! Voltaire wollte gar keinen äußeren Umsturz. In seiner kleinen Erzählung „Le monde comme il va“ wird der weise Babouc freilich sehr entrüstet beim Anblick der Verderbnis in der großen Stadt Persepolis, und erkennt sehr klar,

wie weit Alles davon entfernt ist, so zu sein, wie es sollte, allein nach und nach gewinnt er auch ein Auge für die guten Seiten der schlechten Zustände, und als es von seinem Berichte an den Engel Ituriel abhängt, ob die Stadt vernichtet oder verschont werden soll, ist er durchaus wider ihre Zerstörung, ja, auch der Engel denkt zuletzt nicht einmal an irgend eine Reform der Sitten von Persepolis, da, „wenn auch Alles nicht gut ist, es doch jedenfalls erträglich ist". Man kann dies Raisonnement kaum revolutionair nennen, und Voltaire ist, wenigstens zu Zeiten, derselben Meinung wie Babouc. Man erinnere sich auch, daß Voltaire sich beständig an die Fürsten, nicht an die Völker wandte, um seine Ideen in Handlung umgesetzt zu sehen, und daß er oft genug erklärte, die Sache der Könige und der Philosophen sei eine und dieselbe. Als daher Holbach und seine Mitarbeiter verlautbaren ließen, daß „unter jenen Machthabern von Gottes Gnaden, jenen Repräsentanten der Gottheit, kaum ein Mal alle tausend Jahre einer zu finden sei, der das gewöhnlichste Rechtlichkeits- oder Mitleidsgefühl oder die einfachsten Talente und Tugenden besäße", vermochte Voltaire nicht seinen Groll zu bezähmen. Sein Briefwechsel mit dem König von Preußen enthält auch die heftigsten Zornausbrüche wider das „Système de la nature". Er erkannte sich selbst in diesen Schülern und ihren Konsequenzen nicht wieder.

Nichts desto weniger ist es Voltaire, welcher während der ganzen Revolution das umstürzende Princip vertritt, gleichwie Rousseau der vereinigende und sammelnde Geist ist. Denn Voltaire hatte kraft der Freiheit des individuellen Gedankens das Autoritätsprincip zerbrochen, Rousseau hatte es durch das allgemeine Gefühl der Brüderlichkeit und Solidarität verdrängt und ersetzt. Die Revolution setzte Punkt für Punkt Alles ins Werk, was diese zwei großen Geister vorbereitet hatten; sie vollstreckte ihr Testament; der individuelle Gedanke wurde zur umstürzenden That und das sociale Gefühl zur sammelnden Konstitution. Voltaire war die Entrüstung, Rousseau die Begeisterung.

1.

On accuse la génération de tout renverser et de ne rien édifier. Mais ne faut-il pas avoir détruit la Bastille avant de rien élever sur son emplacement? Déjà maint architecte s'évertue à imaginer un palais digne des augustes représentants de la nation. Bientôt vous le verrez sortir de dessous les ruines de cette Bastille.

Camille Desmoulins: Discours de la lanterne.

Da die Autorität principiell kirchlich und religiös ist, so ist eine Charakteristik des Verhältnisses der Revolution zu Kirche und Religion während der verschiedenen Phasen dieses Verhältnisses unentbehrlich, um die geistige Reaktion zu verstehen, welche ihr folgte. Denn da diese die Wiederaufrichtung des Autoritätsprincips bezweckt, beginnt sie sowohl historisch wie logisch mit der Restauration der Kirche.

Die Revolution war ihrem Wesen nach eben so sehr religiöser wie politischer Natur. Sie war die Krone des großen philosophischen Werks, das die freigeistigen Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts errichtet hatten. Der Revolution von 1789 verdanken wir jene größte Eroberung des Menschengeistes aus der Herrschaft von Vorurtheil und Gewalt, die Gewissensfreiheit, die religiöse Toleranz. Keine Behauptung ist unwahrer,

als die, welche oftmals von katholischen Schriftstellern vorgebracht worden ist, daß es die christliche Kirche sei, welcher die Menschheit dies unschätzbare Gut verdanke. Die Wahrheit ist, daß die Kirche sich aufs Aeußerste jedem Anspruch auf Gewissensfreiheit widersetzte. In dem Augenblicke, da die Revolution beginnt, sind alle Vorbereitungen zu dem großen Zusammenstoße zwischen dem Autoritätsprincip auf der einen und den Individualitäts- und Solidaritätsprincipien auf der andern Seite getroffen. Die zwei Hauptkämpfer, die Philosophie und die Kirche, rüsten sich zum Kampf. Alle Führer, alle Ritter und Knappen, welche das große Turnier ausfechten sollen, stehen auf ihren Posten, unbekannt unter einander, unbekannt der Welt, die sie bald mit dem Schall ihrer Namen erfüllen sollen. Sie sind von ganz verschiedenartiger Herkunft und haben eine ganz verschiedenartige Vergangenheit. Da sind Adlige wie Mirabeau, Geistliche wie Maury, Fauchet und Talleyrand, Aerzte wie Marat, Advokaten wie Robespierre, Dichter, Philosophen, Redner, Schriftsteller wie Chénier, Condorcet, Danton und Desmoulins, eine ganze Heerschar von Talenten und Charakteren. Die Kirche rüstet ihre Waffen zu einem verzweifelten Kampfe, der im Voraus verloren ist, die Revolution rückt vor, erst unsicher und schwankend, dann dräuend, dann unwiderstehlich, und bald siegestrunken. Sobald die Reichsstände berufen werden, ist der Kampfplatz offen, die Schranken fallen auf beiden Seiten, und

der große Kampfrichter, die Weltgeschichte, giebt das Signal zum Zusammenstoß.

Was ist gleich nach dem Zusammentritt der Stände das erste und einstimmige Verlangen des geistlichen Standes? Die Anerkennung der „katholischen, apostolischen und römischen Religion" als Staatsreligion zu erwirken, als der einzigen, welcher ein öffentlicher Cultus gestattet werden solle. Und doch waren Republikaner in gar nicht so geringer Anzahl unter der niederen Geistlichkeit; aber zu der Freiheit, welche sie forderten, rechneten sie nicht die religiöse. Die demokratischen Aebte deklamirten wohl gegen die Inquisition, nannten sie menschenfresserisch und tigerhaft, aber sie warnten vor der Toleranz. Der revolutionäre Abt Fauchet, derselbe, welch nach der Einnahme der Bastille die dreifarbige Uniform der Nationalgarde segnete, und die Trikolore als Nationalfahne schuf, bezeichnet die Toleranz höhnisch als „den allgemeinen Tolerantismus" und weissagt, wenn sie eingeführt würde, so würde sie nur zum vollständigen Verfall aller guten Sitten führen. Er geht so weit, daß er Denjenigen, die sich zu keiner Religionsgemeinschaft bekennen, das Recht, sich zu verheirathen, verwehren will, „da man derlei Menschen nicht als durch ihr Wort gebunden erachten kann".

Wie die Stände als Nationalversammlung zusammentreten, wird die Geistlichkeit bald zu Koncessionen genöthigt, aber selbst wenn die Mißstimmung gegen sie

zu Worte gelangt, endet die Opposition stets damit, sich in die mildesten und rücksichtsvollsten Formen zu hüllen. Als z. B. im Februar 1790 Garat von der Priesterweihe den Ausdruck gebraucht hatte, daß sie ein bürgerlicher Selbstmord sei, und eine Anzahl Geistlicher, worunter der Abt Maury und die Bischöfe von Nancy und Clermont, erbittert hierüber auffuhr, über Gotteslästerung schrie, und den Antrag stellte, die katholische Religion zur Nationalreligion zu erklären, ward der Antrag zwar verworfen, aber auf solche Art, daß man die Aengstlichkeit und Unsicherheit der Demokratie in der Motivirung dieses Schrittes empfindet. Es würde, heißt es, eine Verletzung der Religion und der Gefühle sein, welche die Versammlung Betreffs derselben beseelten, nur einen Zweifel daran vorauszusetzen. Man wagte noch nicht zu sagen, was man meinte, und so sah man noch eine Versammlung, deren Mehrzahl aus Freidenkern bestand, an Processionen theilnehmen und dem katholischen Gottesdienste beiwohnen. Nur zwei Monate später wurde der Antrag, den Katholicismus zur Nationalreligion zu erklären, abermals eingereicht, diesmal nach Maury's wüthenden Invektiven gegen den Antrag auf Einziehung der Kirchengüter durch den Staat. Er wurde diesmal von einem Geistlichen, Dom Gerle, gestellt, welcher später als Jakobiner sich sehr eifrig bemüht zeigte, dies sein erstes öffentliches Auftreten in Vergessenheit zu bringen. Mirabeau antwortete mit einer Apostrophe an das Fenster

im Louvre, das er von der Tribüne aus vor Augen hatte, „dasselbe“, rief er, „aus welchem ein französischer Monarch, welcher die weltlichen Interessen mit den geistigen Interessen der Religion vermengte, die Flinte abschoß, welche das Signal zur Bartholomäusnacht gab“. Und doch wich man diesmal wieder aus und umging die Sache, indem man erklärte, daß die Majestät der Religion und die Ehrfurcht, welche man ihr schuldig sei, nicht gestatte, sie zum Gegenstande einer Verhandlung zu machen. Die ganze Rechte enthielt sich der Abstimmung, und obendrein wurde ein Protest eingereicht, der von 297 Mitgliedern, worunter 144 von der Klerisei, unterschrieben war. Man schwankte und widersprach sich selbst. Der Adel, welcher hundert Jahre vorher Ludwig XIV. Beifall zugejauchzt hatte, als er das Edikt von Nantes widerrief, war durch die Einwirkung der Literatur des achtzehnten Jahrhunderts so umgestimmt worden, daß er, da er als Stand verhandelte, in rein voltairianischem Geiste sich für allgemeine Toleranz ausgesprochen hatte; aber doch hatte er halb unsicher hinzugefügt, die katholische Kirche müsse Volkskirche sein. Der Bürgerstand, welcher zum Theil jansenistisch und deshalb in Wahrheit viel weniger freisinnig war, hatte sich als Stand auf ähnliche ausweichende Art ausgesprochen. Aber nachdem die Nationalversammlung zusammengetreten, war der Standpunkt principiell ein so bestimmter, daß jede Ungewißheit im Grunde von vorn-

herein ausgeschlossen war. Denn einer der ersten Schritte dieser Versammlung war, wie bekannt, die Erklärung der Menschenrechte, und unter diesen Menschenrechten ist ausdrücklich die Freiheit, zu denken, selbst in religiösen Dingen, aufgeführt. Artikel 10 der Erklärung lautet nämlich: „Niemand darf wegen seiner Ansichten, auch nicht wegen seiner religiösen Ansichten, behelligt werden, vorausgesetzt, daß seine Aeußerung derselben die gesetzliche Ordnung nicht stört". Der Papst antwortete damit, diese Freiheit als „ein ungeheuerliches und wahnwitziges Recht, das die Vernunft (sic!) erstickt", zu bezeichnen, und damit, sollte man meinen, war die Stellung der beiden Lager zu einander bestimmt.

Man spürt, wie die Situation sich klärt, als in der constituirenden Versammlung die Rede auf die Toleranz kommt. In dem Antrage auf die Erklärung der Menschenrechte war ein Artikel folgendermaßen gefaßt: „Die Gottesverehrung gehört zur Pflege der Polizei; folglich kommt es der Gesellschaft zu, sie zu reguliren, einen Kultus zu gestatten und einen andern zu verbieten". Mirabeau greift diesen Artikel auf's Heftigste an:

„Ich will nicht Toleranz predigen", sagt er. „Die uneingeschränkteste Religionsfreiheit ist in meinen Augen ein so heiliges Recht, daß selbst das Wort Toleranz als Ausdruck dafür fast tyrannisch erscheint, da die bloße Existenz einer Autorität, welche die Macht, zu toleriren, also auch es nicht zu thun, besitzt, ein Attentat auf die Frei-

heit des Gedankens ist". In einer der folgenden Sitzungen geht er noch weiter: „Man hat von einem herrschenden Kultus gesprochen; was versteht man unter herrschendem? ich verstehe dies Wort nicht und bitte mir eine Definition davon aus. Meint man einen Kultus, welcher die anderen unterdrückt? Aber, hat die Versammlung denn nicht das Wort Unterdrückung geächtet? Oder ist es die Religion des Fürsten, welche man meint? Der Fürst hat nicht das Recht, über die Gewissen zu herrschen oder die Meinungen zu reguliren. Oder meint man den Kultus der Mehrzahl? Ein Kultus ist eine Meinung. Dieser oder jener Kultus ist ein Resultat dieser oder jener Meinung. Aber eine Meinung bildet sich nicht durch Zusammenzählung der Stimmen. Der Gedanke gehört uns, ist unabhängig und läßt sich nicht fesseln".

Man sieht, wie der Muth, seine Ansicht in religiösen Dingen auszusprechen, seine Schwingen zu prüfen begann.

Sehen wir an einem anderen Beispiel, mit welcher Schnelligkeit man sowohl in wie außerhalb der Versammlung von einem schüchternen Anfange sich zum Bewußtsein der großen geistigen Revolution erhob, welche vorging. Zum rechten Verständnisse wolle man sich erinnern, daß in dieser Versammlung die Partei der Vergangenheit, welche aus Erzbischöfen und Bischöfen, Prinzen, Herzögen, Marquis und Baronen im Verein

mit einigen Deserteuren des dritten Standes bestand, noch sehr mächtig war. All' diese Männer, welche auf der rechten Seite des Saales verweilten, glaubten noch kaum an die Revolution und fertigten oft und wiederholt die ernsthaftesten Angriffe mit einem Bonmot ab.

Im Oktober 1789 steht vor den Schranken der Nationalversammlung eine seltsam aussehende Deputation in langen Kleidern und orientalischer Tracht. Es sind Juden aus Elsaß und Lothringen. Sie flehen im Namen ihrer Glaubensgenossen um Barmherzigkeit. „Hochgeborene Versammlung", sprachen sie, „im Namen des Ewigen, welcher der Ursprung aller Gerechtigkeit und Wahrheit ist, im Namen Gottes, welcher allen Menschen gleiche Rechte und Pflichten verlieh, im Namen der Menschheit, die Jahrhunderte lang durch die entehrende Behandlung beleidigt worden, welche die unglücklichen Nachkommen des ältesten aller Völker in fast allen Erdgegenden erlitten, erscheinen wir, um Euch zu beschwören, unser bedauerliches Schicksal der Erwägung zu würdigen. Die, welche überall verfolgt, überall erniedrigt, und doch stets unterthänig, nie aufrührerisch sind, Die, welche bei allen Völkern ein Gegenstand des Unwillens und der Verachtung sind, während sie Duldung und Mitleid genießen sollten, die Juden werfen sich Euch zu Füßen und schmeicheln sich der Hoffnung, daß Ihr inmitten der wichtigen Arbeiten welche Euch in Anspruch nehmen, ihre Klagen nicht gering schätzen, daß Ihr mit einigem

Interesse die schüchternen Einsprüche hören werdet, welche sie aus der Tiefe der Erniedrigung, worin sie begraben sind, vor Euch niederzulegen wagen. . . . Möchte eine Reform, die wir bisher fruchtlos ersehnt haben und die wir mit Thränen in den Augen erflehen, Eure Wohlthat und Euer Werk sein!"

Clermont-Tonnerre nimmt sich mit Wärme dieser rührenden Bittschrift an. Aber man glaubt nicht, auf welcherlei Ausflüchte die Geistlichkeit verfiel, um ein Recht zu verweigern, das eigentlich als schon ertheilt gelten mußte. Der Abt Maury erhebt sich. Er hat ein breites, verwogenes Gesicht, die sieben Todsünden im Gesicht, wie man von ihm sagte, einen festen Mund, Augen, die von Verstand, Falschheit und Sophisterei blitzen, derjenigen Art von Sophisterei, welche das Erstaunen darüber ausspricht, daß irgend Jemand dies Sophisterei nennen kann. Er ist frech und kaltblütig. Er ist es, der wenig Monate nachher, als man ihn auf der Straße mit dem Geschrei: „An den Laternenpfahl mit ihm!" umdrängte, die Antwort gab: „Meint Ihr, liebe Freunde, daß Ihr dadurch heller sehen werdet?" Er sagt: „Wer wird in unsern Tagen noch von Verfolgung oder Intoleranz reden! Die Juden sind unsere Brüder. Aber die Juden Bürger nennen, würde Dasselbe sein, wie einzuräumen, daß Engländer und Dänen, ohne das Indigenatsrecht erlangt zu haben und ohne aufzuhören, Engländer und Dänen zu sein, Franzosen werden könnten." Er verweilt bei dem Wucher-

hange der Juden und den übrigen Lastern, welche man ihnen zuschrieb. „Dies Volk“, fährt er fort, „hat siebzehn Jahrhunderte durchlebt, ohne sich mit den andern Völkerstämmen zu vermischen; sie haben nur Geldschacher getrieben; kein Einziger unter ihnen hat es verstanden, seine Hände dadurch zu adeln, daß er eine Pflugschar geführt, oder ein Stück Land bebaut hätte“.

Wenn man weiß, das es den Juden auf's strengste verboten war, das geringste Stück Grundeigenthum zu besitzen, ja daß sie, wenn sie in eine Stadt hineinkamen, dieselbe Accise wie die Schweine bezahlen mußten, so wird man begreifen, daß diese Argumentation nicht unwiderleglich ist. Aber der Haß gegen die Juden war noch so groß, daß Niemand an derselben Etwas auszusetzen fand. Man fürchtete, die Juden würden ganz Elsaß zu einer jüdischen Kolonie machen, wenn man ihnen Bürgerrechte gäbe. Ja, ein sonst sehr revolutionärer Deputirter aus dem Elsaß bemerkte sogar, er könne nicht für die Ruhe in seiner Provinz einstehen, falls der Antrag auf Gleichstellung der Juden durchgehe.

Die Stimmung war flau. Man fühlte, daß das Schicksal des Antrages entschieden sei. Nur ein einziger Deputirter wagt Protest zu erheben. Es ist ein noch ganz unbekannter Mann, Advokat von Fache, einer von Denen, welche sich damals noch in der zweiten Reihe hielten und hinter den hervortretenden Persönlichkeiten versteckt saßen, die noch zum größten Theil den früher

privilegirten Ständen angehörten. Sein Gesicht ist gewöhnlich und nicht sehr lebhaft, allein unheimlich blaß. Er ist einfach, aber auffallend sauber und sorgfältig gekleidet, und sein Haar sitzt gut. Schon sein Aeußeres verräth seine Achtung vor sich selbst und seine Leidenschaft für die Ordnung. Der Präsident nennt seinen Namen, auf den Niemand Gewicht legt: „Maximilian Robespierre.“ Er besteigt die Tribüne und sagt kurz und scharf: „Die Laster der Juden sind eine Folge der Erniedrigung, in welcher Ihr sie erhalten habt. Sie werden gute Menschen werden, sobald es ihnen irgendwie nützt, es zu sein.“

Aber er ist der Einzige in der ganzen Versammlung, welcher für den Antrag spricht. Charakteristisch genug, begriff derselbe Protestanten, Schauspieler und Juden unter einer Kategorie. Die Menschenrechte der ersten beiden Klassen wurden anerkannt; aber da Mirabeau die Unmöglichkeit der Förderung des Antrages in Betreff der Juden einsah, ließ er die Verhandlung über diesen Punkt auf unbestimmte Zeit vertagen. Zwei Jahre verstreichen. Im Jahre 1791 erneuern die Juden ihr Gesuch. Aber welch eine Veränderung im Tone! Die demüthige Bitte des Sklaven ist zur bestimmten und scharfen Forderung des Mannes geworden. Man appellirt nicht mehr an die Gnade der Herrschenden, sondern stützt sich auf eine Beweisführung. Ich führe den Schlußsatz an:

„Wenn es eine Religion gäbe, deren Bekenner nicht Bürger sein könnten, während die Bekenner anderer Religionen es sein könnten, so würden diese herrschende Religionen sein; aber es giebt keine herrschende Religion, da alle gleiche Rechte haben. Wenn man den Juden die Bürgerrechte verweigert, weil sie Juden sind, so straft man sie, weil sie in einer bestimmten Religion geboren sind. Aber in solchem Falle existirt keine Religionsfreiheit, da Verlust der Bürgerrechte mit dieser Freiheit verknüpft ist. So Viel ist gewiß: indem man die Menschen zur religiösen Freiheit erhoben hat, hat man auch die Absicht gehabt, sie zur bürgerlichen Freiheit zu erheben; es giebt keine halbe Freiheit, so wenig wie es eine halbe Gerechtigkeit giebt."

Wenige Jahre, in der Atmosphäre der Revolution verlebt, hatten diesen Parias Selbstgefühl und Stolz verliehen. Diesmal ging der Antrag ohne Debatte durch.

In der constituirenden Versammlung kam der Haß gegen die positive Religion und ihre Priester, den die Philosophen ihrem Zeitalter eingeflößt hatten, noch nicht in Worten zum Ausbruch. Das bekannte Wort: „Ihr Herren von der Klerisei! jetzt barbiert man Euch, und wenn Ihr allzu arg strampelt, wird man Euch die Kehle abschneiden", erscholl aus dem Zuschauerraume, nicht aus dem Saale. Die Erbitterung gab sich vorläufig in Handlungen kund. Alles Kirchen- und Klostergut wurde für Staatseigenthum erklärt. Voltaire hatte

seinen Schülern die Aufgabe gestellt, „d'écraser l'infâme". Die gläubigen Katholiken sahen in den Beschlüssen der constituirenden Versammlung einen Versuch, auszuführen, was er mit dieser Aufgabe gemeint hatte. In einer rechtgläubigen Schrift von 1792: „Conjuration contre la religion catholique et les souverains" heißt es: „Niemals hat Christi Kirche so viel' Feinde auf einmal zu bekämpfen gehabt. Es scheint, als ob die ganze Hölle losgelassen sei, um ihren Ruin herbei zu führen .... Die Philosophen wollen die christliche Religion nicht nur in Frankreich, sondern in ganz Europa, ja im ganzen Universum abschaffen." In diesen Worten liegt keine Uebertreibung. Nur ist es interessant, sich zu erinnern, daß die Philosophen, um dies Resultat zu erreichen, sich an die Regenten der großen Länder, an Friedrich von Preußen, an Katharina von Rußland und Andere gewandt hatten, daß aber der Schlag selber vom Volke geführt wurde, wenn man unter dem Volke den Mittelstand verstehen will. Der Papst irrte sich daher nicht, als er von der constituirenden Versammlung in einer Ansprache an seine Kardinäle sagte, die Franzosen hätten sich zu Sklaven einer Versammlung von Philosophen gemacht, und vergessen, daß die Nationen die glücklichsten seien, welche ihren Königen gehorchen.

Die Priester, welche, wie bekannt, gefunden haben, woran es dem Archimedes gebrach: den Punkt außerhalb der Erde, in der anderen Welt, von wo aus sie jene

bewegen können, begannen schon jetzt die Provinzen zu fanatisiren. In Arras wurde ein Bild umhergetragen, auf welchem Maury und die Royalisten zur rechten Seite des Gekreuzigten, die Revolutionäre auf der andern Seite unter dem bösen Schächer abgemalt waren. Ein wahrer Aufruhr fand in Nimes bei der Nachricht statt, daß ein Protestant, Saint=Etienne, zum Präsidenten der Nationalversammlung erwählt worden sei.

Die verfassungsmäßige Ordnung der Kirchenverhältnisse wurde durch eine Allianz zwischen den Voltairianern und und den Jansenisten der Versammlung erreicht. Letztere waren sicherlich gute Christen, allein die politische Aeußerung des jansenistischen Fatalismus war in keiner Hinsicht verschieden von den politischen Konsequenzen des Voltairianismus. Die Jansenisten haßten als religiöse Leute die irdische Größe und hießen als Fatalisten das menschliche Elend gut, sie hatten als echte Bourgeois das Gleichheitsgefühl nach oben und das Ungleichheitsgefühl nach unten, ganz wie die Voltairianer. Sie stimmten daher vollkommen mit Diesen betreffs der Einziehung der Kirchenschätze überein. Dazu kam, daß die Masse Skandale, zu denen das Leben der höheren Geistlichen Anlaß gab, ihren moralischen Sinn empörte. So war es z. B. bekannt, daß Mademoiselle Guimard, die Geliebte des Bischofs Jarantes, geistliche Pfründen hinter den Opernkoulissen verschenkte, daß der Erzbischof von Narbonne in einer seiner Abteien einen ganzen Harem unter=

hielt, daß der Kardinal von Montmorency öffentlich mit einer Aebtissin zusammenlebte, ja daß die Bernhardiner in der Abtei Granselve eine ganze kleine Stadt mit einem eigenen Damenquartier und mit allzeit gedeckten Tischen für ihre Orgien eingerichtet hatten. (Das Leben daselbst ist von einem Augenzeugen, dem royalistischen und klerikalen Schriftsteller Montgaillard im zweiten Bande seiner Histoire de France beschrieben worden.) Hätte man sich nun damit begnügt, die Schätze der Kirchenhäupter einzuziehen, so hätte man sie gezwungen, entweder nachzugeben oder einzugestehen, daß ihrer Opposition Habgier zu Grunde lag. Aber man tastete ihre Disciplin an und schuf ihnen solchergestalt einen Vorwand zum Widerstande. Jede Modifikation der äußeren Formen des Kultus gab ihnen Anlaß zu dem lauten Geschrei, daß die Religion in ihren Grundfesten erschüttert sei. Die niederen Geistlichen wagten daher fast niemals den Eid auf die Verfassung abzulegen. That Einer es, so ward der geringe Lohn, den er vom Staate empfing, mit dem Blutgelde des Judas verglichen, obschon man es früher ganz in der Ordnung fand, daß die Bischöfe Paläste und Gärten besaßen, und in jeglicher Art Lebensgenuß schwelgten, während die niedere Geistlichkeit zur selben Zeit förmlich ausgehungert ward.

Der Einzige, welcher, ohne Voltairianer oder Jansenist zu sein, an der Diskussion über die Kirchenverfassung Theil nahm, war Robespierre. Er hob Rousseau's „bürgerliche

Religion" (Contrat social 4, 8) hervor, deren Dogmen „die Existenz einer mächtigen, intelligenten und allwissenden Gottheit, ein künftiges Leben, die Belohnung der Gerechten, die Bestrafung der Bösen, die Heiligkeit des gesellschaftlichen Vertrages und die Staatsgesetze" sind. Er war ein Mann der Ordnung, kein Gläubiger. Die Religiosität bestand für ihn in der Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten. Die Klerisei betrachtete er als Magistratspersonen, als weltliche Beamten. Mit Rousseau'scher Empfindsamkeit rief er die Versammlung an, die alten und schwachen Priester zu unterstützen, und bat namentlich für diejenigen zu sorgen, welche über siebzig Jahre alt seien und weder eine Pension noch Sporteln hätten; aber der Antrag wurde abgelehnt. Robespierre's Zeit war noch nicht gekommen.

Die neue Ordnung der Dinge gab auf dem Lande Anlaß zu possierlichen sowohl wie brutalen Scenen. Man findet in Camille Desmoulins' Journalartikeln eine sehr humoristische Schilderung des unfreiwilligen Abschiedes eines Dorfpredigers von seiner Gemeinde. An der Kirchenthür findet er eines Sonntags nach dem Gottesdienste zu seiner Ueberraschung einen riesigen, hochbepackten Möbelwagen mit all' seinen Effekten, oben auf dem Wagen sitzt weinend seine Javotte, die „Gouvernante", welcher der Schulmeister mit einer Thräne im Auge Lebewohl sagt. Er wird unter dem Rufe: „Leben Sie wohl, leben Sie wohl, Hochehrwürden!" auf den Wagen gehoben, und fort geht's, obschon er schilt und schimpft,

so lange er noch seinen Glockenthurm erblicken kann. An anderen Orten jedoch wurde der Eid dem Priester mit dem Bajonett auf der Brust abgezwungen, ja in einem vereinzelten Falle wurde er, als er auf der Kanzel stand, durch einen Flintenschuß getödtet. Beging man nun auch solchergestalt einzelne Ausschreitungen wider die eidweigernden Priester, so war Dies doch als sehr gering zu achten gegen Das, was von ihrer Seite geschah. Sie schilderten der Landbevölkerung die bürgerliche Verfassung, welche in Wirklichkeit die Religion gar nicht angetastet hatte, als ein Werk des Teufels. Sie lehrten, daß es eine Todsünde sei, das Sakrament von einem Priester zu nehmen, welcher der Regierung den Eid geleistet, daß die Kinder, welche den von diesen Priestern eingesegneten Ehen entsprängen, als Bastarde zu betrachten seien, ja daß der Fluch Gottes auf der Wiege jedes solchen Kindes laste. Bald wurde ein verfassungsmäßiger Priester mit Steinwürfen in der Kirche verfolgt, bald ein anderer an dem Kronleuchter des Chores erhängt. Die Kirchen, welche die Nationalversammlung hatte schließen lassen, wurden mit Axthieben geöffnet. In einzelnen Departements zogen mörderische Banden von Pilgern unter der Führung von Priestern über die Felder, mit Flinten und Spießen bewaffnet. Am schlimmsten ging es in der Bretagne zu. Wenn dort der schlichte Bauer viele Meilen weit von seinem Kirchspiele fortgewandert war, um einen echten, d. h. unbeeidigten Priester

zu hören, und dann bei seiner Heimkehr ein Dutzend seiner Dorfgenossen aus der eigenen Kirche herauskommen sah, wo sie in aller Gemächlichkeit den neuen Priester gehört hatten, war sein Haß so unbändig, daß er sich zu jeder Gewaltthätigkeit berechtigt glaubte, zu der er von kirchlicher Seite aufgehetzt wurde.

Als jetzt die gesetzgebende Versammlung zusammentrat, gab es keine Stände mehr. Der Adel war ausgewandert, und die höhere Geistlichkeit rief im Exil den Beistand der fremden Höfe an. Die niedere Geistlichkeit war fanatisch kontrarevolutionär und hetzte die unwissende Menge gegen die Freiheit auf. Die Sprache, welche jetzt in der Versammlung geführt wird, ist himmelweit verschieden von der früheren. Die stehende Anklage wider die Religion ist die naiv formulirte, daß sie nicht mit der Verfassung übereinstimme, und wider die Geistlichkeit, daß sie ausschließlich darauf ausgehe, ihre Güter und Schätze zurück zu erlangen. Die Lügen und Gewaltthaten der Pfaffen haben die Stimmung aufs Aeußerste gereizt. Wenn sich ein paar versöhnliche Stimmen vernehmen lassen, wie die des Dichters André Chénier, welcher äußerte, daß die Priester den Staat nicht störten, wenn dieser sich nicht mit ihnen beschäftige, oder wie diejenige Talleyrand's, welcher sagte, da keine Religion ein Gesetz sei, dürfe auch keine Religion ein Verbrechen sein, so ist es doch jetzt die Voltaire'sche Entrüstung, welche für eine lange Zeit allein das Wort hat.

Diese Zeit ist die Periode der Girondisten, und der Girondismus ist der historische Ausdruck für Voltaire's Geist. Der Girondist ist Individualist bis zum Aeußersten, liberal im modernen Sinne dieses Wortes, nämlich in sofern, als er das von der Gesellschaft abgesonderte Individuum und dessen Vernunft zum einzigen Richter über seine Umgebungen und sich selber macht. Die individuelle Vernunft fühlt sich nicht veranlaßt, der Gesellschaftsreligion und ihren Vertretern irgend eine Rücksicht zu erweisen.

Der berühmte Führer der Girondisten, Vergniaud, redigirt eine Proklamation, worin es heißt: „Aufrührerische Priester bereiten eine Erhebung wider die Verfassung vor, diese frechen Trabanten des Despotismus rufen alle Throne um Gold und Soldaten an, um das Scepter Frankreichs zurück zu erobern". Als Minister des Innern sagt Roland: „Aufrührerische und heuchlerische Priester, welche ihre Pläne und Leidenschaften mit dem heiligen Schleier der Religion bedecken, tragen keinen Anstand, den Fanatismus aufzustacheln und ihre irregeleiteten Mitbürger mit dem Schwerte der Intoleranz zu bewaffnen". Ja, bei dem Antrag, die Priester des Landes zu verweisen, spricht Vergniaud, halb im Scherz, halb im Ernst, als könnte man doch schicklicher Weise dem Auslande nicht ein so arges Unheil zufügen, ihm dies Geschenk auf den Hals zu schicken. „Im Allgemeinen", sagt er, „giebt es nichts Unmoralischeres, als einem Nachbarvolke die Verbrecher aufzubürden, von welchen

ein Gemeinwesen sich selbst befreien will". Er tröstet sich indessen damit, daß sie in Italien als wahre Heilige empfangen werden würden, und „daß der Papst in dem Geschenk so vieler lebendigen Heiligen, die wir ihm senden, einen bescheidenen Versuch sehen wird, ihm unsere Erkenntlichkeit für all' die Arme, die Beine und die Reliquien todter Heiligen auszudrücken, mit welchen er Jahrhunderte hindurch unsere fromme Leichtgläubigkeit so reich bedacht hat".

Ja, fügt der Girondist Isnard, der spätere Präsident des Konvents, hinzu: „Laßt uns diese Pestkranken in die Lazarethe Rom's und Italiens senden". Er entwickelt, wenn ein Priester verderbt sei, sei er es niemals halb; das Verbrechen verzeihen, sei Dasselbe, wie daran Theil nehmen; dem gegenwärtigen Zustand der Dinge müsse ein Ende gemacht werden, und es seien die Feinde der Revolution selbst, welche dieselbe zwängen, sie zu zermalmen. Er ruft zum ersten Mal das fürchterliche Wort, welches später ein so vielfältiges Echo fand: „Es bedarf keiner Beweise". Es bedarf keiner Beweise, d. h. der Priester muß aus Frankreich verjagt werden, sobald über ihn geklagt wird.

Und da jetzt die Befürchtung laut wird, durch diese Maßregeln den Bürgerkrieg herauf zu beschwören, hält der bekannte Girondist Guadet, ein Schüler Holbach's, eine beruhigende Rede, worin er u. A. sagt: „Jedermann weiß, daß der Priester eben so feig wie habgierig ist,

daß er keine Waffe als die des Aberglaubens kennt, und daß er, nur an theologische Klopffechtereien gewöhnt, auf einem Schlachtfelde für Nichts zu rechnen ist". Es zeigte sich bald, wie vollständig der gute Mann und seine Gesinnungsgenossen in diesem Punkte sich irrten, und mit welcher Leidenschaft die Priester bei dem nachfolgenden Bürgerkriege an der Spitze marschirten. — Bald kommt es so weit, daß die Redner sich förmlich entschuldigen, wenn sie genöthigt sind, die Versammlung von diesen Gegenständen zu unterhalten. In einer Rede von François de Nantes, in welcher er, wohl gemerkt, als Wortführer eines Komités auftritt, heißt es: „Wir können uns über die Nothwendigkeit, in der wir uns befinden, Sie von dem Priesterkultus zu unterhalten, nur durch die Hoffnung trösten, daß die Maßregeln, welche Sie ergreifen werden, Sie bald in den Stand setzen werden, nie wieder davon reden zu hören". Die ganze Rede ist ein Gewebe von Derbheiten, die ich übergehe. Hoch und Niedrig theilt diese Stimmung. Einer der Minister Ludwig's XVI., der grobe und gewaltthätige, leidenschaftlich revolutionäre Cahier de Gerville, sagte eines Tages, als er aus dem Staatsrathe kam, zu seinem Collegen Molleville, der uns in seinen Memoiren das Wort aufbewahrt hat: „Ich wollte, ich hätte das verwünschte Ungeziefer von Priestern aller Länder zwischen meinen Fingern, um sie alle auf einmal zu zermalmen". Mit stiller Würde jedoch kam der Revolutionsgeist zu

Worte in einem Sendschreiben, das die Republik an den Papst sandte, und dessen Abfassung man einer Frau übertragen hatte. Dasselbe ist an den „Fürst-Bischof von Rom“ adressirt. Im Namen der Republik schreibt Madame Roland an den Papst: „Du oberster Priester der römischen Kirche, Du Fürst eines Staates, welcher Deinen Händen entschlüpft, wisse, daß Du Staat und Kirche nur durch ein uneigennütziges Bekenntnis jener evangelischen Grundsätze bewahren kannst, welche die reinste Demokratie, die zärtlichste Menschenliebe und die vollkommenste Gleichheit athmen, und mit welchen die Statthalter Christi sich nur zu schmücken gewußt haben, um eine Herrschermacht zu vermehren, die jetzt vor Alter zusammen bricht. Die Jahrhunderte der Unwissenheit sind dahin“.

Worte gleich diesen nehmen sich wie Perlen zwischen Bleikugeln aus, wenn man sie neben das Uebrige hält, was geschrieben und gesagt wurde. Die Zeit der ruhigen Ueberzeugung ist um, die Zeit der entfesselten Leidenschaften hat begonnen. Und die Leidenschaften folgen der Spur der Ueberzeugungen. Der Haß gegen den Katholicismus erreicht seinen Höhepunkt. Dieser Haß flammt wie eine einzige Lohe über Frankreich. Es ist ist die goldene Zeit der Klubs.

Die Cordeliers hatten ihren Klub in einer Klosterkirche. Chateaubriand hat denselben als Augenzeuge in seinen Memoiren beschrieben. Alle Gemälde, alles Schnitzwerk, Tapeten und Bilder waren herabgerissen, nur das

bloße Skelett der Kirche blieb zurück. Im Chor der Kirche, wo Regen und Wind durch die zerschlagenen Scheiben der Rose hereindrangen, war der Sitz des Präsidenten. Seinen Tisch bildeten ein paar Hobelbänke, die neben einander gestellt waren. Auf ihnen lag eine Anzahl rother Mützen, und Jeder, der sprechen wollte, setzte erst eine rothe Mütze auf. Hinter dem Präsidenten stand eine Statue der Freiheit mit zerbrochenen Foltergeräthschaften in der Hand. Zimmerholz, zertrümmerte Bänke und Kirchenstühle, Fragmente zerschlagener Heiligen bildeten Sitze und Schemel für den großen Haufen bestaubter und wild aussehender Zuschauer in durchlöcherten Carmagnolen (so nannte man ihre Jacken) und mit Hellebarden auf den Schultern, oder die nackten Arme über der Brust gekreuzt. Die Redner sprachen sich derb und unverblümt aus, jedes Ding wurde bei seinem rechten Namen genannt, ein cynisches Wort und ein cynischer Gestus erweckten Beifall. Gegner unterbrachen sie; zuweilen wurden sie auch von den kleinen, dunklen, kreischenden Eulen unterbrochen, welche unter dem Klosterdache gewohnt hatten, und jetzt durch die zertrümmerten Fensterscheiben aus und ein flogen, in der Hoffnung, irgendwo Futter zu finden. Die Glocke des Präsidenten vermochte sie nicht zum Schweigen zu bringen, bisweilen schoß man nach ihnen, und sie fielen blutend und zappelnd auf die Versammlung herab. Hier sprachen Danton, Marat und Camille Desmoulins, der liebenswürdige und

witzige Camille, welcher für so gemäßigt galt, daß er sich gegen die Anklage der Scheinheiligkeit vertheidigen mußte, und welcher noch vor dem Revolutionstribunal den Sansculotten Jesus im Munde führte. Er hatte seine Privatgründe, die Priester zu hassen. Als er im December 1790 sich mit seiner geliebten Lucile — unzweifelhaft eine der schönsten und reinsten Frauengestalten der Revolution — verheirathen wollte, und als seiner Vereinigung mit ihr nur noch die priesterliche Bestätigung fehlte, war kein Priester zu finden, der ihn trauen wollte, weil er in einem Zeitungsartikel gesagt hatte, Mahomed's Religion sei gerade so einleuchtend wie Jesu Religion. Er mußte daher seinen Ausspruch widerrufen und zur Beichte gehen, um sich verheirathen zu können. Aber jetzt nahm er seine Revanche. In seinem Blatte „Le vieux Cordelier“ schrieb er: „Man hat das Kapitel von den Priestern und von allen Religionen geschlossen, wenn man gesagt hat, daß sie einander darin gleichen, daß sie alle gleich lächerlich sind, und wenn man angeführt hat, daß die Tataren die Exkremente des großen Lamas als die größten Leckerbissen verspeisen. Es giebt keine so jämmerliche Zwiebel, daß sie nicht als Jupiters Gleichen verehrt worden wäre. Die Mongolen beten eine Kuh an, welche der Gegenstand eben so vieler Kniefälle ist, wie der Gott Apis ... Wir haben kein Recht, uns über all' diese Dummheiten zu ärgern, wir, die wir so lange in unserer Einfalt uns haben bethören lassen, zu glauben,

que l'on gobait un dieu comme on avale un huître". Bei den Cordeliers ging Loustalot's einflußreiche Zeitung „Les révolutions de Paris“ von Hand zu Hand. Zur Fastnachtszeit 1792 stand in Veranlassung der Marktpossen in derselben zu lesen: „Zu der Zeit, als es eine herrschende Religion in Frankreich gab, duldeten die gekrönten Gaukler keine Konkurrenz in der stillen Woche. Es war damals nur ihnen erlaubt, Vorstellungen zu geben. Jetzt ist die Konkurrenz frei. Wenn der Taschenspieler indeß sein Brettergerüste besteigt, ist er mit einem possierlichen Kopfputz und einer Mantille bekleidet, die ihn der Volksmenge um ihn her bemerkbar macht; aber wenn die Vorstellung aus ist, legt er sein Kostüm ab. Der Priester dagegen setzt seine Rolle außerhalb der Scene fort und behält die Maske zum täglichen Gebrauch . . . Wann werden sie erröthen, die Harlekine des Menschengeschlechts zu sein?" Von jetzt an wird die stehende revolutionäre Bezeichnung der Priester Theophagen (Gottesfresser). Kurz darauf bringt dasselbe Blatt einen Artikel, worin dieselbe Maßregel gegen die Priester vorgeschlagen wird, welche Johanna von Neapel für berüchtigte Frauenzimmer einführte: „Man muß sie in ein Haus einschließen, wo sie Denen, welche sie besuchen, so viel vorpredigen und beten können, wie sie Lust haben; aber es muß ihnen verboten werden, auszugehen, damit sie nicht die Bevölkerung verpesten". Dies wurde im April gedruckt. Im März hatte die gesetzgebende

Versammlung, in der übrigens menschenfreundlichen Absicht, den zum Tode Verurtheilten jegliche Art physischer Tortur zu ersparen, eine gewisse Maschine zur Vollstreckung der Todesurtheile adoptirt, welche zuerst an Leichen versucht, bald aber bei den Lebenden zur Anwendung gebracht wurde. Sie wurde Guillotine genannt, und man spürt etwas von ihrem scharfen Beil in dem zuletzt angeführten Artikel. Voltaire's Wein ist hier zu Gift und Galle geworden.

Dem Klub der Cordeliers stand der Jakobinerklub von einem sehr verschiedenartigen Charakter entgegen. Seine Geistesrichtung war schwerfällig, ernst und pedantisch. Er stellte sich unter Rousseau's, wie der Klub der Cordeliers unter Voltaire's Auspicien. Er war organisatorisch und formalistisch, deshalb fühlten unabhängige Naturen, wie Camille Desmoulins, oder unbesonnene Naturen, wie Danton, sich in demselben nicht heimisch. Das erste Programm der Jakobiner war völlig rousseauisch: Liebe zur Gleichheit, Haß gegen die konventionellen Ungleichheiten der Vergangenheit; dazu kamen kalter und berechneter revolutionärer Fanatismus, Herrschgier, und hinter dem Allen Liebe zur Regel, d. h. zur Ordnung der Gesellschaft nach Rousseau's Principien.

Für Den, welcher die geschichtlichen Phänomene literarisch betrachtet, ist in der Geschichte der Revolution nichts auffälliger, als die Klarheit, mit welcher alle handelnden und auftretenden Personen ihre Aeußerungen

oder Handlungen auf die Literatur des achtzehnten Jahrhunderts zurückführen. Man sollte meinen, daß sie keine andere Ehre erstrebten, als die, fertige Theorien in Praxis umzuwandeln. An Mirabeau's Grabe wurde zu seinem Ruhme gesagt, daß er über die Philosophen den Ausspruch gethan: „Sie haben das Licht erschaffen, ich will die Bewegung schaffen", und es giebt kaum eine Stelle im „Contrat social", die nicht während der Revolution entweder in ein Gesetz, oder in eine öffentliche Erklärung, oder in einen Zeitungsartikel, oder in eine Nationalversammlungsrede, oder endlich in die Verfassung der Republik übergegangen wäre.

Die wichtigsten Definitionen dieses Rousseau'schen Werkes (die Macht als vom Volke ausgehend, das Gesetz als Produkt des allgemeinen Willens) kommen wörtlich in der Erklärung der Menschenrechte vor. Sobald bei den Jakobinern der Associationsgedanke auftaucht, führen sie ihn augenblicklich auf Rousseau zurück, und gebrauchen alle seine Stichwörter. In einem Artikel in „La bouche de fer" schreibt der Abt Fauchet: „Erhabener Rousseau! gefühlvoller und wahrheitsliebender Geist! Du bist einer der Ersten, der die ewige Ordnung der Gerechtigkeit verstanden hat. Ja, jeder Mensch hat Recht an die Erde und muß zu eigen haben, was er zu seiner Existenz bedarf. In dem associativen Vertrag, welcher den souveränen Dekreten der Natur und der Billigkeit gemäß ein Volk erschafft, giebt der Mensch sich ganz seinem Vater-

lande hin und empfängt sich ganz aus der Hand desselben". Und mit fast ganz derselben Wendung drückt Saint-Just sich so in seiner Rede für den Tod Ludwig's XVI. aus: „Der Gesellschaftsvertrag ist ein Vertrag zwischen den Bürgern und nicht ein Vertrag mit der Regierung. Man hat keine Verpflichtungen hinsichtlich eines Vertrages, den man nicht geschlossen hat". Allein Robespierre ist Derjenige, welcher als Chef der Jakobiner überall der Rousseau'schen Geistesrichtung ihren typischen Ausdruck giebt. Sein erster öffentlicher Schritt war die Beantwortung der Preisfrage, welche die Akademie von Metz gestellt hatte: „Ueber das Vorurtheil, welches die Familie der gesetzlich Verurtheilten an deren Schande theilhaftig macht"; er hatte den Preis gewonnen, und nicht zufrieden damit, die Zufälle der Todesstrafe bekämpft zu haben, hatte er bei Gelegenheit der Einführung der Guillotine sich auf's Heftigste gegen die Todesstrafe selbst erklärt. Wie man sieht, konnte Niemand in der Theorie dem Gefühl mehr Spielraum geben, als er. Er war der erste Feind des Rationalismus der Girondisten, und deshalb sehen wir ihn zu dem Zeitpunkte, als Diese in der Voltaire'schen Richtung am weitesten gingen, eine Adresse an die Jakobiner einreichen, in welcher er erklärt, daß die Revolution unter Gottes Leitung stehe, ja in Wirklichkeit eine That der Vorsehung sei. Er empfindet den Drang, seinem revolutionären Pathos einen Ausdruck zu geben, welcher denselben zu der sogenannten natürlichen Religion hinführt.

Rousseau hatte in dem „Glaubensbekenntnis eines savoyischen Priesters“ gesagt: möge nun die Materie ewig oder erschaffen sein, möge ein passives Princip existiren oder nicht, so viel sei doch gewiß, daß Alles Eins sei und eine einzige Intelligenz verkünde, und er hatte hinzugefügt: „Dies Wesen, welches will und welches kann, welches selbstthätig das Universum bewegt und alle Dinge ordnet, nenne ich Gott“. Robespierre schreibt 1792: „Ich verabscheue so sehr wie Jemand all' die gottlosen Sekten, welche Ehrgeiz, Fanatismus und alle Leidenschaften mit dem Namen des Ewigen bedecken, der die Natur und die Menschheit erschuf. Aber ich bin weit entfernt davon, ihn mit jenen Schwachköpfen zu vermengen, welche der Despotismus als Werkzeuge gebraucht hat. Die Vorsehung anzurufen und die Idee von einem ewigen Wesen auszusprechen, das wesentlich auf die Geschicke der Nationen einwirkt, und das mir auf eine ganz besondere Weise über die französische Revolution zu wachen scheint, ist kein zufälliger Einfall von mir, sondern der Drang meines Herzens, die Aeußerung eines Gefühls, das mir nothwendig ist, und das in der Versammlung, wo ich jeglicher Art von Leidenschaften und schändlichen Intriguen preisgegeben und von so zahlreichen Feinden umringt bin, mich jederzeit aufrecht erhalten hat. Wie hätte ich, allein mit meiner Seele, in Kämpfen bestehen können, die mehr als menschliche Kraft erfordern, wenn ich nicht meine Seele zu Gott

erhoben hätte!“ Worte wie diese lassen keinen Zweifel daran, daß seine Religiosität aufrichtig war, und beständig beruft er sich auf denselben Mann als seinen Lehrer. Als er in der Versammlung von seinen Feinden zum Selbst-Ostracismus aufgefordert wurde, streckte er seine Arme gegen Rousseau's Büste aus, welche den Saal schmückte. „Wohin sollte ich mich begeben!“ rief er aus. „Bei welchem Volke fände ich die Freiheit errichtet, und welcher Despot gäbe mir ein Asyl! Der Himmel hat es mir vielleicht zugedacht, daß ich mit meinem Blute die Bahn bezeichnen soll, welche mein Land zum Glücke führt. Ich werde es dann mit Schwärmerei thun“.

Es war nicht diese schwärmerische Stimmung, sondern die Voltaire'sche Entrüstung, welche um die Mitte des Jahres 1792 in der gesetzgebenden Versammlung und in Frankreich die herrschende ward. Am 19. August 1792 wurde das Dekret erlassen, welches über jeden Geistlichen, der den Eid nicht geleistet, die Deportation verhängte. Jeden Tag fanden Verhaftungen solcher Geistlichen statt, und dann folgten die Septembermetzeleien. Sie betrafen zuerst und vor Allem die gefangenen Priester und hatten in letzter Instanz den erbitterten Haß gegen den Katholicismus zum Grunde. Der Abt Barruel schreibt: „Diese Büttel gehörten nicht alle zur Hefe des Volkes. Den Priestern, welche man ermordete, rief ein Mann zu: ‚Spitzbuben, Mörder, Ungeheuer, schändliche

Heuchler! Der Tag der Rache ist endlich gekommen. Ihr sollt nicht mehr das Volk mit Euren Messen und Euren Oblätlein auf den Altären betrügen.'" Bewundernswerth sind indessen der Muth und die Standhaftigkeit, welche die meisten dieser Priester bewiesen. Im Karmelitergefängniß zogen 172 Priester es unbedenklich vor, sich erschießen zu lassen, statt den Eid auf die Verfassung abzulegen. Rührend ist es, die Schilderung von der Resignation der Priester zu lesen, welche in der Abtei eingesperrt waren: „Wir sandten von Zeit zu Zeit einige unserer Kameraden an das Thurmfenster, um zu erfahren, welche Stellung die Unglücklichen, die man im Hofe niedermetzelte, einnähmen, um nach ihrem Bericht zu berechnen, welche wir selbst am besten einnehmen würden. Sie theilten uns mit, daß Die, welche die Hände ausstreckten, am längsten litten, weil die Säbelhiebe geschwächt würden, ehe sie das Haupt erreichten." (Jourgniac de Saint-Méard). — Im Ganzen wurden 1480 Menschen ermordet. Die Zahl ist sicherlich groß; allein andererseits ist es nicht ohne Interesse, zu bemerken, daß die Anzahl aller Menschen, welche von Anfang der Revolution bis zu ihrem Ende hingerichtet wurden, nach Michelet's Berechnung nicht den vierzigsten Theil von der Zahl Derjenigen ausmacht, welche allein in der Schlacht bei Moskau fielen.

Der Haß, welcher sich so fanatisch in den Septembertagen äußerte, hatte sich nicht gelegt, als der Konvent

zusammentrat. Sehen wir, was ein Konventsmitglied schreibt, liest und spricht hinsichtlich der Frage von den Priestern und der Religion. Das Konventsmitglied Lequinio schenkt seinen Kollegen ein Buch, das er verfaßt und dem Papste gewidmet hat. Der Titel desselben ist „Les préjuges détruits“. Darin heißt es: „Die Religion ist eine politische Fessel, erfunden um die Menschen zu lenken, und hat nur dazu gedient, die Genüsse einiger Individuen dadurch zu sichern, daß sie alle andern im Zaume hielt.“ Die Ausfälle gegen die Priester überbieten hier an Gewaltsamkeit und Unziemlichkeit Alles, was früher gehört worden war. Unter den schwächsten Dingen, die von ihnen gesagt werden, ist der zu jener Zeit in unzähligen Formen varjirte Ausspruch: „Wenn sie ehrlich sind, sind sie Schwachköpfe und Tollhäusler; meistens sind sie freche Betrüger, wahre Mörder des Menschengeschlechts“. Das ist die Literatur der damaligen Zeit. Und man darf Lequinio nicht für eine Ausnahme halten, wenn er auch seinen Krieg gegen die Vorurtheile zuletzt so weit trieb, daß er den Scharfrichter zu einem Familienessen bei sich einlud, um die Vorurtheile wider den Henker zu überwinden. Denn was steht in der Zeitung, welche das Konventsmitglied Morgens liest, ehe es sich in die Versammlung verfügt? In „Les Révolutions de Paris“ im December 1792 heißt es bei Gelegenheit des Umstandes, daß die Mitternachtsmesse in Paris celebrirt worden ist: „Wenn man am helllichten Tage

auf unsern öffentlichen Plätzen tanzende Marionetten oder Taschenspielerkünste der verschiedensten Art vorzeigt, so ist nicht sonderlich viel Böses dabei; es muß ja erlaubt sein, Kinder und Ammen zu amüsiren. Aber sich zur Nachtzeit in finsteren Kammern zu versammeln, um zur Ehre eines Bastards und einer treulosen Gattin Hymnen zu singen, Wachskerzen anzuzünden und Weihrauch zu verbrennen, Das ist ein Skandal, ein Attentat auf die öffentliche Sittlichkeit, welches die Aufmerksamkeit der Polizei und ein strenges Einschreiten verdient." *) Die vorhin angeführten Aussprüche glühten zwar von Erbitterung, Haß und Hohn, aber sie waren noch nicht roh. Sie waren Racheschreie, ausgestoßen von der so lange gefesselten und gemarterten menschlichen Vernunft. In Worten wie diesen aber kreischt die Rohheit. Und noch eine Veränderung ist eingetreten. Der früher Unterdrückte verräth große Lust, jetzt seinerseits als Unterdrücker aufzutreten. Die That folgte hier dem Vorsatz auf dem Fuße. „Man ergab sich," sagt Mercier in „Le nouveau Paris", „der Zertrümmerung des alten Kultus nicht mit der Wuth des Fanatismus, sondern mit einem Spotte, einer Ironie, einer saturnalischen

*) Louis Blanc hat in seiner Revolutionsgeschichte, Bd. VIII., S. 35, diesen Artikel dahin mißverstanden, als sollten die treulose Gattin und der Bastard Marie Antoinette und den Dauphin bedeuten. Er übersah, daß im Originaltext eine Note hinzugefügt ist, worin es heißt, daß „die Begründer der drei wichtigsten Religionen Bastarde gewesen sind".

Lustigkeit, welche den Beobachter in Erstaunen setzen mußte.“ Es ward in allen Kirchen förmlich Razzia gehalten. Eine Deputation theilte dem Konvente mit, daß sie der „braunen Maria“ (ein wunderthätiges Bild) gestattet habe, nach all' der Mühe, die sie gehabt, achtzehnhundert Jahre lang die Welt zum Besten zu halten, sich endlich zur Ruhe zu begeben. Die Altäre wurden zu Gunsten des Nationalschatzes der Republik geplündert. Hier ist das Bruchstück eines Rapports: „Im Nièvre-Departement findet man keine Priester mehr. Man hat die Altäre von den Goldhaufen befreit, welche die priesterliche Eitelkeit nährten. Dreißig Millionen werthvoller Effekten werden nach Paris geführt werden. Schon sind zwei, mit Kreuzen, mit goldenen Bischofsstäben und mit zwei Millionen gemünzten Goldes beladene Wagen vor der Münze angelangt. Drei Mal so viel folgt noch der ersten Sendung“.

Zuweilen hielten die Wagen vor der Thür des Konvents an, und Säcke und Beutel voll Gold und Silber wurden im Verhandlungssaale aufgestellt. In einem andern Rapporte heißt es ironisch: „Man hat mich angeklagt, mich mit der Religion brouillirt zu haben. Ich habe doch hübsch angefragt, ehe ich handelte, und drei- bis vierhundert Heilige baten um Erlaubnis, in die Münze wandern zu dürfen.“ Bei dieser Gelegenheit fielen Worte wie folgende: „Ihr, die Ihr früher Werkzeuge des Fanatismus wart, Ihr Heiligen beiderlei Ge-

schlechts, Ihr Seligen aller Arten, zeigt Euch endlich als Patrioten, kommt dem Vaterlande zu Hilfe, und marsch mit Euch in die Münze!“

In einem dritten Rapport wünschen die Kommissäre sich Glück zu dem Resultate „ihres philosophischen Apostolats“ im Departement Gers. „Das Volk war reif, und der letzte Tag der dritten Dekade wurde dazu bestimmt, die Abschaffung des Fanatismus zu feiern. Die ganze Bevölkerung war auf einem ländlichen Platze zu einem brüderlichen Schmause versammelt. Nach einer spartanischen Mahlzeit eilte man in der Stadt umher, riß alle Symbole des Fanatismus herab und trat sie unter die Füße. Dann ließ man einen Mistwagen heranfahren mit zwei wunderthätigen Jungfrauen, mit Kreuzen und Heiligen, welche unlängst den Weihrauch des Aberglaubens empfangen hatten. Dies lächerliche Gerümpel ward auf einen Scheiterhaufen geworfen, der mit Adelsbriefen bedeckt war, und das Feuer ward unter dem Jubel einer unzähligen Volksmenge angezündet. Die Carmagnole erscholl die ganze Nacht um diesen philosophischen Scheiterhaufen, der so viele Irrthümer verzehrte“.

In einem vierten Rapporte heißt es: „Vierundsechzig unbeeidigte Priester lebten in einem Hause zusammen, welches dem Volke gehört. Ich ließ sie durch die Stadt ins Gefängniß spazieren. Diese Ungeheuer von neuer Art, welche man noch nicht den Blicken der Bevölkerung ausgesetzt hatte, thaten eine vortreffliche

Wirkung. Die Rufe „Es lebe die Republik!“ erschollen rings um diese Heerde Vieh (ce troupeau de bêtes). Haben Sie die Güte, mich zu benachrichtigen, was ich mit diesen fünf Dutzend Bestien anfangen soll, die ich dem allgemeinen Gelächter zur Schau gestellt habe. Ich ließ sie von Schauspielern eskortiren.“

Die Verhandlungen Betreffs des Gesetzes über Religionsfreiheit, welches am 3. Ventôse des Jahres III. erschien, waren alle in demselben Tone gehalten. Wie sehr auch die Mitglieder des Konvents in Betreff anderer Fragen differirten, über den Katholicismus waren sie ausnahmsweise einig. Wie groß auch die Kluft zwischen der Stimmung während und nach der Schreckensregierung war, hinsichtlich des Katholicismus existirt kein Unterschied in der Stimmung. Als kraft des Gesetzes einige Kirchen wieder geöffnet worden waren, theilte das Wochenblatt „Die philosophische Dekade“ dies unter der Ueberschrift „Schauspiele“ in folgenden Ausdrücken mit: „Am 18. und 25. dieses Monats wurde an mehreren Orten in Paris eine Komödie aufgeführt, deren Hauptperson, mit einer grotesken Tracht ausstaffirt, allerlei Extravaganzen vor den Zuschauern vollführt, welche nicht darüber lachen. Da wir von den Stücken, welche auf dem Theater wieder einstudirt werden, nicht zu reden pflegen, wenn sie nichts Nützliches oder Interessantes darbieten, wollen wir auch über dieses schweigen“.

Mirabeau hatte gesagt, es gelte Frankreich zu „dekatho-

lisiren". Man sieht, diese Arbeit nahm ihren Fortgang. Von den Kommünen lief ein Gesuch nach dem andern ein, von ihren Namen befreit zu werden, welche durchgehends diejenigen des einen oder andern Heiligen waren, und einen selbstgewählten annehmen zu dürfen. So wurde Saint-Denis, dessen kopfloser Heiliger niemals existirt hat, Franciade genannt. Ringsum in den Provinzen folgte man dem Beispiele von Paris. Nichts was an das Königthum von Gottes Gnaden erinnern konnte, wurde verschont. Ein ehrwürdiger, weißbärtiger Elsässer, Namens Rühl, Mitglied des Wohlfahrtsausschusses, hatte sich im Jahre 1793 in den Besitz des wunderthätigen heiligen Fläschchens mit dem himmlischen Salböl gesetzt, das eine Taube bei der Krönung Chlodwig's vom Himmel herniedergebracht hatte, und verfügte sich mit demselben im Triumphe, von einer großen Schaar Menschen gefolgt, zum Königsplatze in Reims, wo die Obrigkeit und die Beamten sich schon um die Statue Ludwig's XV. versammelt hatten. Dort hielt er eine Rede wider Tyrannei und Tyrannen und endigte damit, daß er das heilige Fläschchen Louis le bien-aimé so heftig an den Kopf warf, daß es in hundert Stücke zersprang und das heilige Oel nochmals von den Wangen des Gesalbten des Herrn heruntertroff.

Züge wie diese, Worte wie die angeführten zeigen hinlänglich und mit der Anschaulichkeit, welche ipsissima verba haben, wie vollständig es der Revolution in diesem

Stadium gelungen war, das Autoritätsprincip zu zermalmen. Es ist nicht ohne tiefe Bedeutung, daß die Adelsbriefe auf demselben Scheiterhaufen wie die Heiligen der Kirche verbrannt wurden, oder daß der Unglaube an das heilige Fläschchen die Verhöhnung der Königsmacht nach sich zieht. Von dem Augenblick an, wo die religiöse Autorität gestürzt ist, ist die Zauberkraft des Autoritätsprincips in allen Sphären gebrochen.

Es ist zertrümmert; aber wodurch wird man es ersetzen? Welches Princip soll es ablösen? Wird Voltaire oder Rousseau, das Princip der Freiheit oder der Brüderlichkeit siegen? Jedes für sich umfaßt das Princip der Gleichheit, nur in verschiedenem Verstande. Als der Mystiker Saint-Martin kurz vor der Revolution seine geheimnisvolle Lehre von der heiligen Dreieinigkeit (Ternaire) aufstellte: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die immer existirt hätten und ewig existiren würden, ahnte er nicht, daß sich zwischen diesen Principien eine Spaltung und ein Kampf entwickeln könne. Voltaire sagt irgendwo: „Man hat ganz recht gethan, die Dreieinigkeit Einen Gott bilden zu lassen, denn wären es drei, so würden sie sich mit einander raufen". Saint-Martin's Ternaire entlud 1793 die Gegensätze, welche er in seinem Schooße barg.

Im Aprilmonat 1793 erschien die neue Erklärung der Menschenrechte, welche Robespierre verfaßt und bei den Jakobinern als ihr Programm zur Anerkennung

gebracht hatte, und in demselben Monat erschien mitten unter dem heftigen Streite zwischen Robespierre und Vergniaud das Projekt des entgegengesetzten Lagers zu einer Verfassung, welches von Condorcet, Barrère, Thomas Payne, Pétion, Barbaroux, Siéyes und mehreren Andern verfaßt, und von Condorcet redigirt war.

Legt man diese beiden Entwürfe neben einander, so hat man im Keime die beiden Doktrinen, denen in Zukunft der Kampf um die Herrschaft vorbehalten war: — der Liberalismus und der Socialismus, jener von Voltaire, dieser von Rousseau stammend. Da die beiden Programme Punkt für Punkt dieselben Gegenstände definiren, fällt der Gegensatz mit einer Klarheit, wie nirgendwo sonst, in die Augen.

Um Mißverständnissen zu entgehen, muß gleich bemerkt werden, daß von eigentlichem Socialismus während der Revolution nicht die Rede ist. Ihre That war, das Kapital von ungerechten Lasten und Bürden zu befreien, nicht die Last des Kapitals zu begrenzen. Dies zeigt sich am schärfsten in der Thatsache, daß das erste Zeugnis, durch welches nach Eroberung der Bastille die siegreiche Bourgeoisie ihre neue Herrschaft bezeichnete, der Erlaß einer Verordnung ist, wonach die Buchdrucker die Verantwortung für jede Broschüre und jedes Flugblatt tragen sollen, die von Schriftstellern „sans existence connue“, ohne notorisch bekannte Subsistenzmittel, veröffentlicht werden. Diese Verordnung wird am 24. Juli

1789, also genau zehn Tage nach Erstürmung der Bastille, erlassen; man sieht also, daß die Bourgeoisie dafür sorgte, die Leiter hinter sich hinauf zu ziehn, sobald sie oben war. Nachdem sie sich selbst ihren Platz mit Hilfe der Feder erobert hat, ist ihre erste That, dem Proletariat die Feder aus der Hand zu schlagen. (Vergl. Lassalle's „Arbeiterprogramm".) Allein während der Entwurf der Girondisten zuerst und vor Allem das individuelle Recht zu schützen sucht: das Gewissen, die freien Gedanken (les franchises de la pensée, wie man damals sagte), die Unverletzlichkeit des häuslichen Heerdes, die Gleichheit vor dem Gesetz, das richtige Verhältnis zwischen Vergehen und Strafe, betonen die Jakobiner auf allen Punkten die Solidarität der Menschen und die Pflicht der Brüderlichkeit. Condorcet sagt: „Freiheit besteht in der Macht, Alles zu thun, was nicht den Rechten Anderer widerstreitet". Robespierre fügt seiner Definition: „Die Freiheit ist die dem Menschen zukommende Macht, nach Gutdünken all' seine Fähigkeiten zu üben", die Worte hinzu: „Sie hat die Redlichkeit zur Norm, die Rechte Anderer zur Grenze, die Natur zum Princip und das Gesetz zum Beschützer". Während die Girondisten das Eigenthumsrecht zu einem absoluten und individuellen Rechte machen, machen die Jakobiner es zu einem relativen und socialen, ohne sich jedoch im Geringsten praktisch an demselben zu vergreifen. Robespierre sagt sogar: „Ich will Euch erst einige Artikel vorschlagen, welche nöthwendig sind, um

Eure Theorie vom Eigenthumsrechte zu vervollständigen. Möge dies Wort Niemanden erschrecken! Ihr Kothseelen, die Ihr nur das Geld achtet, ich will Eure Schätze nicht antasten, wie unrein ihre Quelle auch sein möge. Ihr solltet wissen, daß das agrarische Gesetz, vor welchem Ihr solche Angst hegt, ein Schreckbild ist, das Buben aufgestellt haben, um Dummköpfe damit zu schrecken. Man bedurfte wahrlich nicht einer Revolution, um zu lernen, daß ein hoher Grad von Mißverhältnis zwischen Dem, was der Eine, und Dem, was der Andere besitzt, die Quelle vieler Uebel und vieler Verbrechen sei; aber wir sind nichts desto weniger davon überzeugt, daß Vermögensgleichheit nur eine Chimäre ist". Der Gegensatz ist trotzdem deutlich genug. Für Condorcet ist die Gesellschaft ein System von Garantien, für Robespierre ein sympathetisches Band zwischen den Individuen. Ersterer sagt: „Es findet Unterdrückung statt, wenn ein Gesetz die Rechte verletzt, welche es garantiren soll". Der Andere sagt: „Es findet Unterdrückung gegen die ganze Gesellschaft statt, wenn ein einzelnes seiner Mitglieder unterdrückt wird". Die Girondisten stellen das Nicht-Interventionsprincip auf. Die Jakobiner lehren: „Die Menschen aller Länder sind Brüder, und die verschiedenen Völker müssen einander nach all' ihrer Kraft wie Brüder desselben Staates helfen. Derjenige, welcher eine einzige Nation unterdrückt, erklärt sich für einen Feind aller. Diejenigen, welche Krieg gegen ein Volk führen, um

den Fortschritt der Freiheit zu hemmen und die Menschenrechte zu vernichten, müssen von allen Völkerstämmen verfolgt werden, nicht wie allgemeine Feinde, sondern wie Mörder und aufrührerische Briganten".

Der Entwurf der Girondisten ist der reine Rationalismus; man erkennt Voltaire wieder in dem Werk seiner Söhne. In der Erklärung des Berges dagegen schlägt ein Herz. Es heißt z. B. darin: „Franzose ist jeder Fremde, mag er auch nur ein Jahr lang in Frankreich gewohnt haben, falls er ein Kind adoptirt oder die Sorge für einen Greis übernimmt". Selbst der Stil erinnert an Rousseau.

Die Girondisten bekämpften jeden Despotismus, der ein menschliches Antlitz trug, aber sie gewährten andererseits keinen Schutz wider die Despotie der Verhältnisse. Sie gingen beständig nur negativ, niemals positiv zu Werke. Für Robespierre dagegen war es klar, daß es Nichts nütze, dem Gichtbrüchigen das Recht einzuräumen, geheilt zu werden, wenn man ihn nicht heile, und daß es ein Hohn sei, dem Lahmen feierlich das Recht zuzusichern, sich seiner Beine zu bedienen. Er ahnte, daß die freie Konkurrenz in dem Augenblick eine Lüge sei, wo die Theilnehmer an derselben bei Beginn des Wettrennens so gestellt seien, daß der Eine auf einem stattlichen Roß sitze, während der Andere barfuß einherlaufen müsse.

Es ist dies selbe „Sociabilitäts-Gefühl" (wie Rousseau es bestimmte), was Robespierre's bedeutungsvolles

Eingreifen in den Kampf zwischen der Revolution und der positiven Religion veranlaßt. Als die Revolution erst einmal mit der Axt in der Hand in die Kirchen gedrungen war, schien die Bewegung unwiderstehlich werden zu sollen. Man bestieg die gebrechlichsten Stellagen oben unter dem Kirchengewölbe, um Papstgesichter auszukratzen, die unter hundertjährigem Spinngewebe verborgen gewesen. Die Heiligen wurden aus ihren Nischen herabgestoßen, die Lampe des Kommissairs flackerte in den Kellern umher und warf ihr Licht auf die bleichen Gesichter der Todten, während die Altarsplitter aufgehäuft wurden „wie unförmliche Steine in einem Steinbruch." Die Vorsitzenden der revolutionären Ausschüsse trugen Sammethosen, die aus Bischofsmänteln geschnitten, und Hemden, die aus den Meßgewändern der Chorknaben verfertigt waren. Merkwürdig genug, treten plötzlich einige wenige atheistische Schwärmer auf (Anacharsis Cloots von deutscher Herkunft, Chaumette, Hébert) und reißen die ganze Menge zur Kirchenstürmerei mit fort. Merkwürdig genug, sage ich, weil man im Ganzen während der Revolution eben so wenig Etwas von Atheismus wie von Socialismus hört. Im Allgemeinen findet man bei den revolutionären Abgeordneten in stereotyp sich wiederholenden Wendungen Voltaire's und Rousseau's gemeinsame Religion: den Glauben an Gott und Unsterblichkeit. So auch in allen Schriften der Zeitgenossen. Thomas Payne's „Zeitalter der Vernunft"

ist ein gutes Beispiel davon. Selbst ein so rücksichtslos frivoles Gedicht wie Parny's „Götterkrieg“ predigt dieselbe Lehre. Camille Desmoulins schreibt in einem Briefe: „Mein lieber Manuel! Die Könige sind reif (mûrs), aber der gute Gott (le bon Dieu) ist es noch nicht. Beachte, daß ich der gute Gott, nicht Gott sage, welcher ganz verschieden von Jenem ist“. Dieser Standpunkt ist der Standpunkt der Zeit; ihre Aufgabe war nicht, den Gottesbegriff einer Kritik zu unterwerfen, sondern ihn von den Legenden der positiven Religionen zu befreien. Daher kommt es, daß das Auftreten der Atheisten in der Nationalversammlung die revolutionäre Bewegung über ihr eigentliches Ziel hinausführt und Ausschreitungen veranlaßt, welche der Revolution schaden und sie in den Augen der Zeitgenossen herabsetzen mußten. Um den Katholicismus auf recht nachdrückliche Weise zu treffen, veranlaßte Cloots einen Bischof, Namens Gobel, in einem Briefe an den Konvent eine Erklärung abzugeben, welche mit den Worten begann: „Bürger Repräsentanten! ich bin ein Priester, d. h. ein Charlatan. Bisher war ich ein ehrlicher Charlatan, ich habe nur betrogen, weil ich selber betrogen war“ u. s. w. Dieselbe endete natürlich damit, daß er sich jetzt zur Philosophie bekehrt habe. Chaumette, der schwärmerische Enthusiast, welcher die Abschaffung der Peitschenstrafe in den Erziehungsanstalten und die Aufhebung der Prostitution durchgesetzt hatte, war es, welcher die Kommüne bewog, zu dekretiren, daß

die Notre-dame-Kirche in Zukunft dem „Kultus der Vernunft“ geheiligt sei. In der Kirche wurde ein Tempel errichtet mit der Inschrift: „A la philosophie“, dessen Eingang mit Büsten von Philosophen geschmückt war. Als er zum ersten Mal geöffnet wurde, trat eine, die Freiheit vorstellende junge Schauspielerin, Mademoiselle Candeille, aus demselben hervor, und eine Hymne an die Freiheit von Marie-Joseph Chénier, zu welcher der Komponist der Republik, Gossec, die Musik geliefert hatte ward zu ihrer Ehre gesungen. Ein andermal wurde Mademoiselle Maillard von der Oper, ein schönes stattliches Weib, mit der rothen Jakobinermütze auf dem aufgelösten Haare und mit einem himmelblauen Mantel um die weißen Schultern, als Göttin der Vernunft auf einer mit Eichenguirlanden umkränzten Bahre, begleitet von Hornmusik, Männern mit rothen Mützen und zahlreichen Konventsmitgliedern, aus der ehemaligen Kathedralkirche in die Konventsversammlung getragen, wo der Präsident ihr einen Kuß auf die Stirn drückte. Allein diese, an und für sich harmlosen Ceremonien wurden travestirt, indem der Pöbel sie auf pöbelhafte Weise nachäffte. Kourtisanen ließen sich als Vernunftgöttinnen im Triumph einhertragen. Die Kirchen wurden Stätten der Trunkenheit und wilder Orgien. Die Kirche Saint-Eustache wurde geradezu in eine Schenke verwandelt. Verkleidete Priester hetzten, wie Abbé de Montgaillard mittheilt, zu Ausschreitungen auf. Die Reliquien der hei-

ligen Genoveva wurden verbrannt; Heilige von Holz, Breviere, Gebetbücher, alte und neue Testamente wurden auf dem Grèveplatze in solchen Massen verbrannt, daß der Scheiterhaufen bis zum zweiten Stockwerk der Häuser emporstieg. Von dem Taumel ergriffen, ernannten sogar die Jakobiner Cloos zum Präsidenten ihres Klubs. Da protestirt Robespierre und treibt durch seine persönliche Ueberlegenheit die Revolution aus der Bahn, welche sie eingeschlagen hatte, heraus. Eben weil er fast in keiner Beziehung seiner Zeit voraus ist, versteht er sie wie kein Anderer, und weil er sie versteht, ergreift er das politisch Richtige, das, was von der Zeit verstanden werden kann. Er ist es, welcher, den Blick auf Europa geheftet, den Konvent bewegt, das Dekret zu erlassen, daß das französische Volk die Existenz des höchsten Wesens anerkenne, so wie auch er es war, welcher die Jakobiner veranlaßte, eine Adresse an den Konvent einzureichen, daß die Versammlung das Ihrige thun solle, um den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele wieder herzustellen. Robespierre ist es, welcher die heftigen Kämpfe für diese beiden Ideen führt, gleichzeitig sich polemisch gegen das Christenthum und den Pantheismus wendend, den er stets fürchtete und niemals verstand. Zuerst greift er die Kirchenstürmer an. „Derjenige", sagt er, „welcher verhindern will, daß Messe gelesen werde, ist ebenso fanatisch, wie Der, welcher sie liest. Es giebt Menschen, welche glauben, aus dem Atheismus

eine Religion bilden zu können. Jeder Philosoph, jedes Individuum kann in dieser Hinsicht jegliche Meinung hegen, die ihm beliebt; wer ihm dieselbe zur Last legen wollte, wäre verrückt; aber noch verrückter wäre der Gesetzgeber, welcher ein solches System annehmen wollte. Der Nationalkonvent verabscheut dasselbe. Der Konvent ist kein Buchfabrikant, kein Verfasser metaphysischer Systeme. Er ist ein politischer und volksthümlicher Körper." Er richtet gegen die Schüler der Encyklopädisten seinen Satz, daß die Ideen Vorsehung und Rechtschaffenheit eine und dieselbe Idee seien; er schleudert wider sie das zu jener Zeit furchtbare Wort, daß der Atheismus aristokratisch sei! Und als er im Mai 1794 die Tribüne besteigt, um den Konvent aufzufordern, das Fest für das höchste Wesen zu feiern, wendet er sich nach einigen begeisterten Worten zu Ehren Rousseau's eben so bestimmt gegen das Christenthum. „Fanatiker, hoffet nichts von uns! Die Menschen zur reinen Verehrung des höchsten Wesens zurück rufen, heißt dem Fanatismus den Todesstoß versetzen. Alle Fiktionen verschwinden gegenüber der Wahrheit, und alle Tollheiten sinken dahin vor der Vernunft . . . Was haben die Priester mit Gott zu thun? Die Priester verhalten sich zur Moral, wie die Charlatane sich zur Medicin verhalten". In Uebereinstimmung mit der Vorstellung des ganzen Jahrhunderts, daß die Priester die Religionen erfunden hätten, sagt er: „Die Priester haben Gott zu

einem Feuerballe, einem Ochsen, einem Stück Holz, einem Menschen, einem Könige gemacht. Der wahre Priester des höchsten Wesens ist die Natur, sein Tempel das Universum, sein Kultus die Tugend". Er weist besonders nach, daß die Priester überall den Despotismus gestützt haben. „Ihr seid es, die zu den Königen gesagt haben: Ihr seid die Bilder Gottes auf Erden, ihr habt von ihm eure Macht, und die Könige haben Euch geantwortet: Ja, ihr seid in Wahrheit die Sendboten Gottes; lasset uns uns vereinigen, um die Beute und den Weihrauch zu theilen".

Die Folge dieser Doppelbestrebungen war das Manifest des Konvents an alle Völker der Erde, daß derselbe eine freie Gottesverehrung anerkenne, und daß er „die Extravaganzen der Philosophie eben so sehr wie die Verbrechen des Fanatismus" verdamme. Es heißt darin: „Eure Herren werden euch sagen, das französische Volk habe alle Religionen geächtet, und es habe die Verehrung einiger Menschen an die Stelle der Verehrung der Gottheit gesetzt; sie schildern uns in euren Augen als ein abgöttisches und wahnwitziges Volk. Sie lügen. Das französische Volk und seine Vertreter achten die Freiheit zu jederlei Art von Kultus und ächten keinerlei Art davon". So wird nun eine bestimmte Anzahl religiöser Feste dekretirt. Robespierre hält die Rede darüber. Er sagt:

„Du sollst deinen Namen einem der schönsten dieser Feste schenken, du o Tochter der Natur, du Mutter des

Glücks und der Ehre, du einzig legitime Herrscherin der Welt, welche das Verbrechen vom Thron gestoßen, du, welcher das französische Volk ihre Macht zurückgegeben hat, und welche ihm dafür ein Vaterland und sittlichen Ernst verleiht, ehrwürdige Freiheit! Und du sollst unser Opfer mit deiner unsterblichen Schwester und Begleiterin theilen, du sanfte und heilige Gleichheit! Wir wollen auch die Menschheit feiern, welche von den Feinden der französischen Republik herabgewürdigt und unter die Füße getreten wird. Ein schöner Tag wird es sein, an welchem wir das Fest für das Menschengeschlecht feiern können, wenn das französische Volk aus dem Schooße des Sieges die ungeheure Menschenfamilie zu sich einladen kann, deren Ehre und deren unveräußerliche Rechte es verficht. Wir wollen auch alle die großen Männer verherrlichen, aus welcher Zeit und welchem Lande immer sie stammen mögen, die ihr Vaterland vom Joche der Tyrannen erlöst und die Freiheit durch verständige Gesetze begründet haben".

In Folge Dessen wurde das Fest für das höchste Wesen, welches Robespierre den schönsten Tag seines Lebens nannte, gefeiert. Hier auf der Zinne seiner Macht, aber von seinen Todfeinden umringt, unmittelbar vor seinem Falle, trat er als Prophet auf. Die Naivetät des ganzen Arrangements hat etwas rührend Burleskes. Mit einem Bouquet von Blumen und Weizenähren in der Hand, schritt er, für diesen Tag zum Prä-

sidenten ernannt, an der Spitze des ganzen Konventes durch Paris zum Festhügel auf dem Marsfelde. Der Konvent war auf seinem Marsche von einem dreifarbigen Bande umgeben, das von Kindern, Jünglingen, Männern und Greisen getragen ward, welche je nach ihrem Alter mit Veilchen, Myrthen, Eiern oder Weinlaub geschmückt waren. Jedes Konventsmitglied trug eine dreifarbige Schärpe und ein Bouquet von Aehren, Blumen und Früchten. Als der Konvent seinen Platz auf der Spitze des Hügels eingenommen hatte, erfolgte eine nach der Aussage aller Augenzeugen zwar theatralische, aber höchst imponirende Scene. Die Anrufung des Ewigen ward von Tausenden von Stimmen laut in die Luft gesungen. Die jungen Mädchen streuten Blumen, die jungen Männer schwangen ihre Waffen und schworen, Frankreich und die Freiheit zu retten. Eine Ceremonie im naiven Geschmacke der Zeit krönte das Fest. Der Maler David hatte auf dem Festplatze eine Gruppe von Ungeheuern ausgeführt: der Atheismus, der Egoismus, die Zwietracht und der Ehrgeiz, welche garstigen Geschöpfe von nun an bis in Ewigkeit aus der Welt vertilgt sein sollten. Robespierre ergriff eine Fackel und schwang sie wider die terpentinbestrichenen Monstra, sie loderten in Flammen auf, und eine unverbrennliche Statue der Weisheit zeigte sich an ihrer Stelle. Durch eine absonderliche Ironie des Schicksals war diese Statue von Flammen und Rauch vollständig geschwärzt worden.

Das Fest für das höchste Wesen ist ein naiver, aber ungeheuchelter Ausdruck der Religiosität des achtzehnten Jahrhunderts. Robespierre hatte vollkommen Recht, zu beklagen, daß Rousseau diesen Tag nicht erlebt habe; es wäre ein Fest nach seinem Herzen gewesen. Und einen so festen Grund hatten diese Ideen in der Versammlung gefaßt, daß sie stehen blieben, als Robespierre fiel. Die bürgerliche Religion, welche der Konvent dekretirte, war nicht ihm zu verdanken. Man ging, weit entfernt, nach seinem Tode umzukehren, stets weiter auf dem begonnenen Wege. Der republikanische Kalender ward eingeführt. Da, wie es in der Motivirung hieß, die christliche Aera „die Zeit der Lüge, des Betruges und der Charlatanerie" gewesen sei, wurde der christliche Kalender abgeschafft, die Zeit von 1792 an gerechnet, die Woche in zehn Tage eingetheilt, und der Vorschlag gemacht, die Heiligennamen der Tage durch die Namen von Ackerbaugeräthschaften und nützlichen Hausthieren zu ersetzen.

Bald erschienen direkte Katechismen der neuen Religion. Es heißt in einem solchen (Office des décades en discours, hymnes et prières en usage dans les temples de la Raison): „Freiheit, Du höchstes Glück des Menschen auf Erden, geheiliget werde Dein Name bei allen Völkern der Erde! Zu uns komme Dein glückbringendes Reich und kürze die Herrschaft der Tyrannen! Dein heiliger Kultus ersetze die Verehrung jener verächtlichen Götzen, deren Altar Du zertrümmert

haſt! . . . Ich glaube an ein höchſtes Weſen, das die Menſchen frei und gleich erſchaffen hat, das ſie gebildet hat, einander zu lieben und nicht einander zu haſſen, das durch Tugenden und nicht durch Fanatismus geehrt werden will, und in deſſen Augen die ſchönſte Gottesverehrung die Verehrung der Wahrheit und Vernunft iſt. — Ich glaube an den nahen Untergang aller Tyrannen, an die Wiedergeburt der Sitten, an die zunehmende Verbreitung aller Tugenden und an den ewigen Triumph der Freiheit".

Ein Glaubensbekenntnis wie dies iſt nicht ohne Größe. Aber leider bekannte man gleichzeitig ſeinen neuen Glauben auf andere Weiſen. Man wollte die Kirchen für die neue Religion aufräumen, und die Abſchaffung des Sonntags ward aus praktiſchen Gründen bald die große Lebensfrage. Man kam raſch dahin, daß Jeder, der den Sonntag feierte, als verdächtig erſchien, und es war damals gefährlich, in Verdacht zu gerathen. Gewaltſame Verſuche, die Sonntagsfeier zu verhindern, bildeten unter dem Konvente eine neue Form der Tyrannei, die, obwohl harmloſer als die Tyrannei, welche ſie ablöſte, derſelben an Roheit und Unverſtand nichts nachgab.

Noch unter dem Direktorium, das die erſten Spuren einer reaktionären Bewegung in den unteren Schichten der Geſellſchaft empfand, gab es, wie man aus den Memoiren eines Zeitgenoſſen erſieht, Deputirte, welche Nervenzufälle bekamen, wenn ſie nur das Wort Prieſter

hörten, und das Werk des Niederreißens wurde mit Leidenschaft fortgesetzt. „Jeder“, sagt Laurent, „der einen Tropfen revolutionären Blutes in den Adern hatte, arbeitete mit fieberhaftem Eifer an der Zerstörung des Christenthums“. Man nahm keinen Anstand, in officiellen Berichten die Gläubigen als „Schwachköpfe“ (imbeciles) zu bezeichnen. Das Direktorium selbst sagt in einer Proklamation des Jahres VI über die Wahlen, man müsse „die unglücklichen Fanatisirten entfernen, welche die Leichtgläubigkeit verblendet, und welche auf den Einfall gerathen könnten, sich aufs Neue den Priestern zu Füßen zu werfen“.

In Wirklichkeit hatte die Geistlichkeit nicht aufgehört, der furchtbarste Feind der Revolution zu sein. Der blutige Krieg in der Vendée war zum großen Theile ihr Werk. Die Gräuel dort überstiegen jedes Maaß. An einem Orte ward der konstitutionelle Priester durch Steinwürfe heulender Weiber getödtet, an einem andern Orte ward er ebenfalls von Weibern zerrissen. Dem republikanischen Präsidenten Joubert sägte man die Hände ab, ehe man ihn erschlug. In einer Stadt begrub man seine Feinde lebendig, so daß die republikanischen Truppen, als sie einzogen, Arme, welche sich um den Rasen krampften, aus der Erde hervorragen sahen. Selbstverständlich herrschte Unrecht auf beiden Seiten; nur darf man nicht vergessen, daß es der rasende Widerstand der Anhänger der verurtheilten Vergangenheit war, welcher Frankreich

in das Schreckensregiment stürzte, und daß die Bischöfe, wenn sie das Volk zu den Waffen riefen, viel ärger als die Revolutionsmänner handelten, da sie alles Das wieder einführen wollten, was die Revolution nöthig gemacht hatte. Wie dem Allen auch sei, so sahen die Revolutionsmänner bald ein, daß ihr Verfahren das entgegengesetzte Resultat Dessen, was man gewünscht und erwartet hatte, herbei führte. Bezeichnend genug, sind es die Kommissaire, die nach der Vendée gesandt wurden, welche zuerst für vollständige Trennung von Kirche und Staat das Wort nahmen. In ihren Augen war diese das einzige Mittel, um die Gemüther zu beruhigen und dem Lande den Frieden zu schenken. Schon der gesetzgebenden Versammlung hatte ein Priester den Antrag eingereicht, daß der Staat keinerlei Kultus mehr besolden solle. Aber man war damals zu leidenschaftlich, um nicht Partei ergreifen zu wollen. Man hoffte, wie es oftmals ausgesprochen ward, mit Hilfe des allgemeinen Unterrichts „alle Sekten zu vernichten". Man bildete sich ein, daß die Zeit der Dogmen vorüber, daß die Zeit erschienen sei, wo, wie der Amerikaner Jefferson geschrieben hat, die wunderbare Empfängnis Christi im Schooße einer Jungfrau in dieselbe Kategorie mit der wunderbaren Empfängnis Minerva's im Haupte Jupiter's gesetzt werden würde. In einem Bericht aus der Zeit des Konventes hieß es: „Bald wird man jene absurden Dogmen, jene Ausgeburten der Furcht und des Irr-

thums, nur noch kennen lehren, damit man sie gering-schätze. Bald wird die Religion des Sokrates, des Mark Aurel und Cicero die Weltreligion sein". Und als Madame Roland in ihren Memoiren einmal das Wort Katechismus gebraucht, hält sie es für nöthig, dasselbe der Nachwelt zu erklären. Sie schreibt: „Bei der Schnelligkeit, mit welcher jetzt Alles vorwärts geht, werden Diejenigen, welche Dies lesen werden, vielleicht fragen, was dies Wort bedeute; ich will es ihnen daher erklären".

Man hatte nicht bedacht, daß die Masse des Volkes in ihrer Unwissenheit für die Aufrufe der Revolutionsmänner nicht empfänglich und aus alter Gewohnheit geneigt war, sobald sich wieder Gelegenheit dazu bot, unter die Gewalt der Geistlichkeit zurück zu sinken. Das fühlte man bald. General Clarke schreibt um das Jahr 1800 in einem Briefe an Bonaparte: „Unsere Religionsrevolution ist uns mißlungen. Man ist in Frankreich wieder römisch-katholisch geworden. Es sind dreißig Jahre Preßfreiheit erforderlich, um die geistige Macht des römischen Bischofs zu stürzen". Diese Worte treffen den Nagel auf den Kopf; nur daß man dreihundert statt dreißig setzen und der Preßfreiheit obligatorischen, unentgeltlichen und absolut weltlichen Unterricht hinzufügen muß.

Daß hierin durchaus keine Entschuldigung für die religiöse Restauration liegt, ist jedoch eben so gewiß. Welcherlei Ausschreitungen auch noch hin und wieder in

der Praxis stattfanden: gesetzmäßig herrschte in Frankreich zu der Zeit, als das Konkordat abgeschlossen ward, vollkommene Religionsfreiheit. Auf die Priesterverbannungen des Konvents und die mangelhafte Toleranz des Direktoriums war rechtlich eine vollkommene Sicherheit für alle Religionsbekenntnisse gefolgt, indem der Priestereid weggefallen und durch ein einfaches Versprechen, dem Gesetze gehorchen zu wollen, ersetzt worden war, und indem jeder Priester durch freiwillige Beiträge seiner Gemeinde unterhalten ward, ohne daß der Staat sich darein mischte. Selbstverständlich fielen diese Beiträge nicht allzureichlich aus, und mancher Priester sehnte sich nach den fetten Fleischtöpfen früherer Zeit und nach der Allianz zwischen dem Scepter und dem Weihrauchfasse zurück, welche Robespierre einmal geschildert. Bonaparte hatte die Wahl, den Keim zu religiöser Freisinnigkeit und Freiheit, welcher so kräftig emporgeschossen war, zu entwickeln, oder den religiösen Fanatismus und die geistliche Herrsch- und Gewinnsucht als ein Werkzeug seiner Macht zu benutzen. Zwischen einen sicheren Vortheil auf der einen, und ein großes und edles Princip auf der andern Seite gestellt, besann er sich nicht lange. Seine Herrschgier wählte für ihn.

[Laurent: Histoire du droit des gens, Tome XIV. — Carlyle: History of the French revolution, Vol. I—III. — Louis Blanc: Histoire de la révolution française, Tome I-XII. — Chateaubriand: Mémoires d'outre-tombe, Tome I—II.]

2.

In einer Oktobernacht des Jahres 1801 ward ein verschlossener, von einer Wache eskortirter Wagen heimlich nach Paris hereingebracht. Was mochte in diesem Wagen verborgen sein? War es ein Verbrecher? War es Schmugglerwaare? In dem Wagen saß ein alter Mann, ein Priester, der Legat des Papstes an den General Bonaparte (Caprara war sein Name), und die Schmugglerwaare, welche auf diese Weise im Dunkel der Nacht nach Paris gebracht wurde, war das Konkordat mit Rom, die Wiederaufrichtung des christlichen Kultus in Frankreich. Man wagte nicht, einen Priester in solcher Mission seinen Einzug bei helllichtem Tage halten zu lassen. Durch die bedachtsame und vorsichtige Veranstaltung des ersten Konsuls wurde die Sache bis zur Nachtzeit verschoben. Nicht daß man Gewaltthätigkeiten befürchtet hätte, man fürchtete nur Gelächter. „Man wagte nicht die lachlustige Bevölkerung von Paris auf eine solche Probe zu stellen". (Thiers: Histoire du consulat et de l'empire, Tome III, pag. 211).

Als nach unzähligen Versuchen, eine Uebereinkunft zu erzielen, während welcher es jeden Augenblick geschienen hatte, als sollte der Faden der Unterhandlungen

für immer abreißen, das Konkordat endlich seinem Abschlusse so nahe war, daß Bonaparte im April 1802 den Kardinal officiell empfangen konnte, stieß man auf eine ähnliche Schwierigkeit. Es ist kirchlicher Gebrauch, daß einem Legaten in außerordentlicher Mission ein goldenes Kreuz vorangetragen wird. Der Kardinal bat sich daher aus, daß das Kreuz an dem Tage, wo er sich nach den Tuilerien begebe, ihm von einem rothgekleideten Officier zu Pferde vorangetragen werde. Aber man fürchtete, sagt Thiers, der Pariser Bevölkerung ein solches Schauspiel zu geben (Thiers, ebendaselbst, Seite 342). Man kam überein, es mit dem Kreuze zu machen, wie man es ein halbes Jahr zuvor mit dem Kardinal gemacht hatte, nämlich es in einem verschlossenen Wagen ihm voran zu fahren.

Endlich, acht Tage darauf, am Ostertage den 18. April 1802 (am 28. Germinal des Jahres X) wurde, nachdem das Konkordat am Morgen an allen Straßenecken von Paris angeschlagen worden war, und nachdem der erste Konsul an demselben Morgen, um den Tag zu verherrlichen, den Frieden von Amiens unterzeichnet hatte, das große Tedeum in der Notre-dame-Kirche zur Verherrlichung der Wiedereinführung des christlichen Kultus, oder, wie es in der officiellen Sprache hieß, zur Versöhnung der Revolution mit dem Himmel, gesungen. Die Programme für die Ceremonie waren zum Voraus vertheilt. Mit einem großen und gewaltigen Gefolge

verfügte der erste Konsul sich zur Kirche; er hatte vorher persönlich die Frauen aller höheren Beamten auffordern lassen, sich in großer Toilette einzufinden. Sie folgten der Madame Bonaparte; er selbst war von seinem ganzen Stabe, von allen seinen Generalen und von allen Männern begleitet, welche bedeutendere Aemter inne hatten. Die Wagen, welche dem alten Hofe gehört hatten, wurden bei dieser Gelegenheit wieder in Gebrauch genommen. Bonaparte fuhr in den Equipagen der alten Monarchie und mit ihrer ganzen Etikette zur Kirche. Artilleriesalven verkündeten der Welt dies Wiederauferstehen der Privilegien von den Todten und diesen ersten Versuch zur Wiederaufrichtung der königlichen Macht und Herrlichkeit. Truppen der ersten Militairdivision bildeten Spalier von den Tuilerien bis zur Notre-dame. Der Erzbischof von Paris empfing den ersten Konsul an der Kirchenthür und reichte ihm das Weihwasser. Er wurde unter einen Thronhimmel auf einen für ihn reservirten Platz geführt. Der Senat, der gesetzgebende Körper und das Tribunat waren zu beiden Seiten des Altares aufgestellt. Die Kirche war bald von Uniformen, Toiletten und Livreen erfüllt. Die Livreen, welche während der Revolution verschwunden gewesen, kehrten mit den Ornaten zurück. Hinter dem ersten Konsul standen seine Generale in Gala-Uniform „mehr gehorchend, als bekehrt“, wie Thiers sie schildert. Sie gaben sich Mühe, durch ihr Aeußeres zu zeigen, was wirklich der Fall war,

nämlich daß sie sich wider ihren Willen dort befanden, und daß die ganze Ceremonie ihnen lächerlich und unwürdig erschien. Ihre Haltung war, was man von entgegengesetzter Seite als „wenig geziemend" bezeichnet hat. Gegen sie stach die Haltung des ersten Konsuls ab. Er stand in seiner rothen Konsulsuniform, unbeweglich, mit strenger und verschlossener Miene, ernst und kalt, ohne weder die Zerstreutheit der Widerhaarigen, noch die Andacht der Gläubigen zu theilen. An seinem Degengehenk blitzte der berühmte Diamant, „der Regent". Er hatte ihn zu dieser Feierlichkeit dort fassen lassen, als Symbol, daß die Insignien der Macht jetzt von der Krone auf das Schwert übergegangen seien. Man sah ihm an, daß diese seine Handlung nicht ein Glaubens-, sondern ein Willensakt, und daß er fest entschlossen sei, seinen Willen durchzusetzen.

Am selben Morgen, als das Tedeum abgehalten ward, brachte der Moniteur auf ausdrücklichen Befehl Bonaparte's die Anzeige eines Werkes, das in der zweiten Ausgabe ihm selbst als dem Wiederaufrichter der Kirche gewidmet war. Es war Chateaubriand's „Genius des Christenthums". Der Artikel war von Fontanes und hatte schon drei Tage vorher im „Mercure" gestanden, ward aber jetzt auf Veranstaltung der Regierung in dem officiellen Blatte wieder abgedruckt. Man sieht, daß „Der Genius des Christenthums" ein Glied in der Festdekoration bei jenem Tedeum ausmachte, so gut wie die weit aus-

geschnittenen Kleider und die Livreen. Die religiöse Reaktion in der Gesellschaft und in der Literatur läßt sich fast von derselben Stunde, von derselben Ceremonie an datiren. In einem Briefe von Joubert an Chateaubriand's Freundin Madame de Beaumont kommt der schlagende Ausdruck vor: „Unser Freund ist ausdrücklich pour les circonstances erschaffen und zur Welt gebracht worden“. Man kann sich übrigens denken, daß die Inswerksetzung dieser Ceremonie Bonaparte Mühe gekostet hatte. Was frommte es, daß an den Straßenecken zu lesen stand: „es sei der päpstliche Souverain, zu welchem das Beispiel der Jahrhunderte nicht minder als die Vernunft uns die Zuflucht nehmen hieße, um die verschiedenen Meinungen zu verschmelzen und die Sitten zu versöhnen“. Was frommte es, daß ein Koncert in den Tuilerien und eine Illumination zur Ehre der Ceremonie stattfand! Dieselbe ward mit eben so großem Unwillen aufgenommen, wie das Fest für das höchste Wesen mit Enthusiasmus aufgenommen worden war. Als Bonaparte, nachdem es vorüber war, sich in den Tuilerien zu einem seiner Officiere, dem General Delmas, wandte und ihn frug, wie ihm die Festlichkeit gefallen habe, erhielt er die Antwort: „Es war eine hübsche Kapuzinade, es fehlte nur die Million Menschen, die sich hat todtschlagen lassen, um Das niederzureißen, was Sie wiederaufrichten“. Und Delmas sprach mit diesen Worten nur die allgemeine Stimmung der Generale aus. Schon im November 1801 hatte sich

bei dem Gedanken einer Versöhnung mit der Kirche allgemeine Erbitterung im Heere gezeigt; Männer, welche Bonaparte sehr nahe standen, wie Lannes und Augereau, hatten in den derbsten Ausdrücken ihrem Grolle über die Aussicht, daß sie ihre Uniformen in einer Kirche zeigen sollten, gegen ihn Luft gemacht, und unter den Soldaten hieß es allgemein, daß die französischen Fahnen noch nie mit so vielen Lorbeeren bedeckt worden seien, wie seit der Zeit, daß sie nicht mehr gesegnet würden. Als die Generale jetzt eine bestimmte Ordre empfingen, sich in der Notre-dame-Kirche einzufinden, sandten sie Augereau als ihren Vertreter in die Tuilerien, um inständig zu bitten, daß man sie mit dieser Schaustellung verschone; aber umsonst.

Und bei allen öffentlichen Behörden war die Stimmung dieselbe. Das Konkordatsprojekt war auf einstimmigen Widerstand gestoßen. Der Minister des Aeußern, Talleyrand, widerrieth Bonaparte hartnäckig diesen Schritt. Als ehemaliger Prälat wurde er persönlich von dem Konkordate betroffen, und bei seinem politischen Scharfblick sah er die unheilvollen, entsetzlichen Folgen für den Staat voraus. Ein kaltes Schweigen beantwortete im Staatsrathe die Mittheilung, welche der erste Konsul von dem Traktate machte, den er unterzeichnet hatte, und doch hatte Bonaparte in dieser Versammlung seine entschiedensten Anhänger. Selbst Thiers, den ich anführe, weil er in seiner Bewunderung für Bonaparte nur

äußerst mangelhaften Bericht über die Geschichte des Konkordats erstattet und gern Alles verschweigt, was diese Begebenheit in ihr wahres und scharfes Licht stellen kann, muß sich Worte wie dieser bedienen: „Die Mitglieder saßen stumm und finster da, als hätten sie eines der heilbringendsten Werke der Revolution vor ihren Augen zu Grunde gehen sehn. Nichts unterbrach das kalte Schweigen dieser Scene. Man schwieg, man trennte sich, ohne ein Wort zu reden, ohne eine Meinung auszusprechen". Noch schlimmer erging es im gesetzgebenden Körper; derselbe legte seinen Protest wider die Restauration ein, indem er zum Präsidenten der Versammlung Dupuis, den Verfasser des bekannten Werkes „Ueber den Ursprung der Kulte" wählte, welches darauf ausgeht, das Christenthum als eine auf der Astronomie begründete Fabel (dieselbe, welche in dem bekannten kleinen Scherze von Vinet über Napoleon als Allegorie auf die Sonne parodirt worden ist) darzustellen. Napoleon, welcher sich doch schon in seiner fast unumschränkten Macht fühlte, wagte nicht, das Konkordat allein dem gesetzgebenden Körper zu überreichen; er begleitete dasselbe mit den sogenannten organischen Gesetzen, deren ausgeprägt gallikanischer Geist demselben die Stimmen Derjenigen verschaffen sollte, welche den ultramontanen Einfluß von Rom fürchteten. Nichtsdestoweniger nahm der gesetzgebende Körper es erst an, als alle seine entschiedensten Mitglieder ausgestoßen worden waren. Was

das Tribunat betrifft, so fand dort ein wahrer Aufruhr statt, und es war nichts Geringeres, als ein neuer Staatsstreich, eine Reduktion der Anzahl seiner Mitglieder auf 80, erforderlich, um seinen Widerstand zu brechen. Die einzigen Zufriedenen waren im ersten Augenblicke die jubelnde Klerisei, jedoch mit Ausnahme aller in Folge des neuen Zustandes der Dinge verabschiedeten Bischöfe und Priester, die den Eid auf die republikanische Verfassung abgelegt hatten, und die große unwissende Bauernbevölkerung, welche weder lesen noch schreiben konnte und sich nach ihrem Sonntag und ihrem Kirchenstuhl sehnte.

Selbst in denjenigen Kreisen, welche dem ersten Konsul am allernächsten standen, wurde ein Versuch nach dem andern gemacht, um seinen Beschluß zu erschüttern, als derselbe ruchtbar ward. Der Geist des achtzehnten Jahrhunderts regte sich am mächtigsten in den Männern, welche durch Genie und Talent die Ersten im Lande waren, und sie gerade waren es, welche den täglichen und beständigen Umgang Bonaparte's ausmachten. Sie gehörten Alle zu den gemäßigten Revolutionären und waren Alle Schüler Voltaire's. Gelehrte, wie der berühmte Astronom Laplace, wie die Mathematiker Lagrange und Monge, sagten täglich Bonaparte, daß er im Begriff stehe, seine Regierung und sein Jahrhundert herabzuwürdigen. Seine alten Waffenbrüder, gesteht Thiers, fürchteten, obschon so geehrt von Allen, die Lächerlichkeit, welche sie am Fuße des Altars zu erwarten schien. Selbst seine

Brüder, die mit den besten Schriftstellern der Zeit verkehrten, bestürmten ihn mit Bitten, nicht durch einen Schritt, welcher in solchem Grade dem Zeitgeiste widerstreite, seine ungeheure Macht aufs Spiel zu setzen.

So starke Ausdrücke zeigen, wie gewiß man war, daß das Christenthum als todt gelten dürfe, was auch die früher citirten Worte der Madame Roland beweisen.

War es religiöse Ueberzeugung, die einen Geist wie den Bonaparte's bewog, trotz aller berechtigten Rücksichten und Vorstellungen, in diesem Hauptpunkte dem ganzen intelligenten Frankreich zuwider zu handeln? Sicherlich nicht. Zahlreiche Aeußerungen von ihm beweisen, daß er sich selbst gerade auf der Seite Derjenigen befand, die er bekämpfen wollte, indem er dem sogenannten aufgeklärten Deismus Voltaire's und des ganzen achtzehnten Jahrhunderts huldigte. Man hat, um Bonaparte als gläubig zu schildern, seine Aeußerungen gegen Monge angeführt. „Meine Religion ist sehr einfach", sagte er zu ihm, „ich betrachte dies so große, so zusammengesetzte, so herrliche Universum, und sage mir selbst, daß es nicht ein Produkt des Zufalls sein kann, sondern das Werk eines unbekannten, allmächtigen Wesens sein muß, welches so hoch über dem Menschen steht, wie das Universum über unseren schönsten Maschinen". Aber Voltaire selbst würde sich ganz eben so ausgedrückt haben. Bonaparte fuhr fort: „Allein diese Wahrheit ist für den Menschen allzu karg ausgedrückt; er will von sich selbst und von

seiner Zukunft eine Menge Geheimnisse wissen, welche das Universum ihm nicht sagt. Die Religion erzählt daher jedem Einzelnen, was zu wissen er Drang verspürt. Unzweifelhaft leugnet die eine Religion, was die andere feststellt. Aber ich schließe hieraus nicht, wie Volney, daß keine aller Religionen etwas taugt, sondern vielmehr, daß sie alle gut sind". Lessing's Nathan führt ganz dieselbe Sprache. Es stimmt hiemit überein, wenn Bonaparte zu Monge sagte: „In Aegypten war ich Muselman, in Frankreich, muß ich Katholik sein. Ich glaube nicht an die Religionen, sondern an die Idee von einem Gotte".

Er hatte früher in einer Rede, die er im December 1797 in Gegenwart des Direktoriums und der öffentlichen Behörden hielt, „die Religion" nebst der Königsmacht und der Lehnsmacht zu den „Vorurtheilen" gerechnet, welche „das französische Volk zu überwinden habe". Er war ohne Skrupel in Aegypten als Muselman aufgetreten; in seiner Proklamation an die ägyptische Bevölkerung heißt es: „Auch wir sind echte Muselmänner. Sind wir es nicht, die den Papst vernichtet haben, welcher sagte, man solle Krieg gegen die Muselmänner führen?" Nun bediente er sich zwar wohl über denselben Papst solcher Ausdrücke, wie „der heilige Vater" (officiell) oder „das gute Lamm" (privatim), aber wenn die Unterhandlungen durch die römischen Chikanen scheiterten, so nannte er den Papst in seinen Briefen „den alten Fuchs"

und titulirte die Priester — oder, wie er damals sagte, „la prêtraille“ — „schwachköpfige Faselhänse“.

Sein Auftreten während der Verhandlungen mit Rom zeugt in eben so hohem Grade für seine politische Schlauheit, wie gegen seine Orthodoxie. Als Consalvi im Juni 1801 nach Paris reisen sollte, war er unvorsichtig genug, in einem Privatbriefe auszusprechen, wie ängstlich ihm zu Muthe sei, daß er sich so in den Rachen des Löwen, den jüngst wider die Religion und den Priesterstand so feindseligen Herd der Revolution, hineinwagen solle. Es gab jedoch eine Art von Odins-Raben, welcher Bonaparten alle derartigen Privatbeichten wiederholte. Dieser Rabe befand sich im Postamte, wo der Brief geöffnet wurde. Bonaparte richtete den Empfang des Kardinals in genauer Uebereinstimmung mit dem Eindrucke ein, den er hiedurch von seiner Persönlichkeit empfing. Es war Abend, als Consalvi in Paris anlangte; aber schon auf den nächsten Morgen ward seine Audienz angesetzt, so daß er weder Zeit finden konnte, sich von den Anstrengungen der Reise zu erholen, noch sich mit den Sendlingen des Papstes zu berathen. Er ward frühmorgens nach den Tuilerien geholt und in ein großes leeres Zimmer geführt, das wie das Vorgemach zum Audienzzimmer des ersten Konsuls aussah. Nach ziemlich langem Warten wird ihm eine kleine Thür geöffnet, und durch diese tritt er zu seinem Erstaunen in eine lange Reihe prachtvoller Säle, wo alle höheren Staats-

beamten, der Senat, die gesetzgebende Versammlung, die Generale und der Generalstab versammelt sind. Im Hofe sieht er eine ganze Reihe von Regimentern zur Revue aufgestellt. Es war, nach seinem eigenen Ausdruck, der plötzliche Uebergang von einer Hütte in einen Palast. All' die blendende Pracht und all' die furchteinjagende Gewalt, welche die Konsularmacht in das imponirendste Licht stellen konnte, war hier mit Ostentation entfaltet, und als der Kardinal endlich im letzten Saale die drei Konsuln erreichte, welche von einem glänzenden Gefolge umgeben waren, schritt Bonaparte ihm entgegen und sagte in einem gebietenden Tone: „Ich weiß, weshalb Sie gekommen sind. Sie haben fünf Tage zu Unterhandlungen. Wenn der Traktat bis dahin nicht unterzeichnet ist, so ist Alles aus". Im ersten Augenblick wurde Consalvi gewiß verwirrt, aber bald gelang es ihm, Zeit zu gewinnen und mit der ganzen Feinheit und List der römischen Staatskunst Bonaparte so viele Schwierigkeiten in den Weg zu legen, daß Dieser während einer der stürmischen Audienzen, welche der ersten folgten, mit eben so viel Heftigkeit wie Hochmuth ausrief: „Wenn Heinrich VIII., welcher nicht den zwanzigsten Theil meiner Macht besaß, die Religion in seinem Lande hat verändern können, um wie viel mehr kann ich es dann thun! Ich will sie verändern, nicht allein in Frankreich, sondern in ganz Europa. Rom wird blutige Thränen weinen, wenn es zu spät ist!"

Mit solcher Geringschätzung sprach selbst der Wiederaufrichter der Religion sich über die Macht aus, welche er wieder aufrichten wollte.

Kann man sich also darüber wundern, daß das Gelächter und abermals das Gelächter, gerade wie damals, als Julianus Apostata 1500 Jahre vorher einen ähnlichen Versuch gemacht hatte, überall der gefürchtete oder wirkliche, in der Regel aber unzertrennliche Begleiter jeder Handlung war, welche zu der Restauration des alten Kultus in Beziehung stand? Als Bonaparte im Staatsrathe das erste Breve Pius VII. verlas, in welchem der „Papst seinen lieben Sohn Talleyrand“ wieder zu Gnaden aufnahm, erscholl ein halb ersticktes Lachen von allen Anwesenden. Ja, Bonaparte vermochte bisweilen nicht einmal selbst seinen Ernst zu bewahren. An dem Tage, als Kardinal Consalvi, mit dem römischen Purpur bekleidet, ihm eine Abschrift des Konkordates während einer öffentlichen Audienz übergab, bekam der erste Konsul plötzlich einen so konvulsivischen Lachanfall, daß die ganze Versammlung wie blitzgetroffen dastand. Ja, noch mehrere Jahre später war er so wenig von kirchlichen Handlungen erbaut und so wenig im Stande, ihnen gegenüber sein Antlitz zu beherrschen — er, welcher sonst in so ungewöhnlichem Grade seine Mienen im Zaume zu halten verstand — daß er, als der Papst ihn 1804 zum Kaiser salbte, während der ganzen Ceremonie zur Verwunderung der Umstehenden unaufhörlich gähnte. Da verstand

Karl X. als echter Bourbon es besser, den Ernst zu bewahren, als er 1825 gesalbt wurde. Ohne eine Miene oder nur den Mund zu einem Lächeln zu verziehen, ließ er sich den ganzen Oberkörper entblößen und erst den Scheitel, dann die Brust, dann die Stelle zwischen den beiden Schulterblättern, dann diese selbst und beide Armgelenke salben. Man spürt den Fortschritt seit den Tagen des Kaiserthums.

Alles, was mit der Wiederaufrichtung der geistlichen Gewalt und der Wiedereinsetzung des katholischen Kultus in Verbindung stand, widerstritt so schroff den Sitten und Ideen, welche durch die Revolution die herrschenden in Frankreich geworden waren, daß man bei solchen Ceremonien kaum seinen eigenen Augen zu glauben wagte; die Unwahrscheinlichkeit ihres Stattfindens schien so groß, daß man sich nicht entschließen konnte, sie für Ernst zu halten. Ich führe als Beweis dafür die Worte eines Augenzeugen an, und zwar eines solchen, den man gewiß nicht voreingenommen gegen die Religion nennen kann, nämlich de Pradt's, des Erzbischofs von Malines. Er sagt: „Wenn das Lachen eines einzigen Menschen das Signal gegeben hätte, wären wir in Gefahr gewesen, das unauslöschliche Gelächter der homerischen Götter anzustimmen. Hier lag die Klippe, an der man scheitern konnte. Glücklicherweise hatte der Polizeiminister Fouché für Alles gesorgt, und Paris behielt, Dank ihm, seine ernsthafte Miene". (De Pradt: Histoire des quatre concordats. Tome II., pag. 212.)

Konnte in Wirklichkeit etwas burlesker sein, als die Situation, deren Gipfelpunkt in den Worten liegt: der Besuch des Papstes in Paris. Ein Papst in Paris! Das war, sagt der Erzbischof, ein kitzliches Ding nach Allem, was in den letzten fünfzehn Jahren vorgefallen war, und inmitten „einer lustigen, von der Philosophie noch stark beeinflußten Bevölkerung“. Um den Papst von der Reise abzuhalten, hatte man ihm noch im letzten Augenblick die vorerwähnte Proklamation aus Aegypten auf den Tisch gelegt. Aber es war zu spät, seinen Beschluß zu erschüttern. Man stelle sich nur die Zusammenkunft zwischen den beiden Gewalthabern lebendig vor Augen. Napoleon begab sich nach Fontainebleau, um den Papst zu empfangen. Nachdem die ersten Höflichkeits- und Herzlichkeitsäußerungen ausgetauscht waren, fuhren sie Beide in demselben Wagen zum Schlosse. Die Freude strahlte aus Napoleon's Zügen, und als er mit dem Papste an der Hand die Treppenstufen hinaufstieg, schien jeder seiner ungewöhnlich lebhaften Blicke zu sagen: „Seht ihr meine Beute? ich hab' ihn!“ Durch eine possierliche Unaufmerksamkeit wurde der Festzug von einer Abtheilung berittener Mamelucken eröffnet. Der Anblick der dunkelbraunen Gesichter dieser muhamedanischen Reiter versetzte Einen in der Phantasie nach Mekka. Man hätte eher glauben sollen, daß ein muhamedanischer als ein christlicher Oberpriester seinen Einzug hielt. Selbst das Antlitz des Papstes verrieth die Ver-

legenheit, welche er darüber empfand, mit einem Male in einen Weltwinkel versetzt worden zu sein, wo Alles ihm neu war. Man sah wohl, daß sein Fuß, obwohl er von vielen Menschen geküßt wurde, nicht recht sicher auf die Erde trat. Der vollkommen geistliche Hof, den er mitbrachte, strahlend in allerlei bischöflichen Gewändern, und der vollständig militärische, welcher ihm entgegenkam, blitzend in Harnischen und Panzern, bildeten einen eigenthümlichen Kontrast. Man hätte glauben können, sagt der Erzbischof de Pradt, daß man plötzlich nach Japan versetzt worden sei, in dem Augenblick, wo der geistliche Kaiser dem weltlichen Kaiser einen Besuch abstattet.

Was war die Ursache, daß der erste Konsul einen Plan festhielt und durchführte, der auf den ersten Blick so unpopulär und so unpolitisch erscheinen konnte? Die Antwort ist einfach. Die Pläne, mit welchen Bonaparte sich trug, ließen sich nicht mit der Aufrechterhaltung der republikanischen Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche vereinigen. Er, welcher eben jetzt darauf ausging, der Republik den Todesstoß zu versetzen, mußte dieselbe ins Herz treffen, sie in ihren Grundprincipien verwunden. Er sah ein, daß es ihm niemals völlig gelingen würde, die bürgerliche Freiheit zu zerbrechen, wenn man nicht zugleich die geistige und Gedankenfreiheit zerbräche, und er kümmerte sich wenig darum, ob er die Entwicklung Frankreichs um ein Jahrhundert in der Zeit

zurücksetzte oder nicht, wenn er dadurch seine Alleinherrschaft möglich machte oder seine egoistischen Zwecke förderte. Mit der kirchlichen Autorität war die monarchische Autorität unter der Revolution gestürzt worden. Es galt das Autoritätsprincip wieder aufzurichten. Die Etikette der alten Monarchie kehrte in dem Augenblicke von selbst zurück, wo die Religion wieder eine Macht im Staate ward. Man hat es als Napoleon's größte und schwierigste That bezeichnet, daß er in Frankreich die Machtidee, welche die Revolution verkannt und verhöhnt hatte, wieder herstellte (vgl. Guizot in der „Revue des deux mondes“ vom 15. Februar 1863). Man hat gesagt, daß Keiner so natürlich und kühn, wie er, den Instinkt und die Gabe, zu herrschen, entwickelt habe. Man hat ihn die personificirte Macht genannt. Aber man müßte hinzufügen, daß er von dem Augenblicke an, wo er sich nicht damit begnügen wollte, die Macht kraft seines Genies und des neuen Gesellschaftszustandes zu sein, welcher dem Genie den Vorrang vor dem Privilegium gab, sondern die absolute Monarchie wieder aufrichten wollte, sich nicht mehr auf die Machtidee stützte, welche mit der Rechtsidee verschmilzt und ein Ausdruck der Vernunft ist, sondern auf die Autoritätsidee, welche dadurch wirkt, daß sie blendet und blind angenommen wird, und daß er von diesem Augenblick an die Kirche mit sich haben mußte. Als Wieland im Jahre 1808 den Kaiser frug, weshalb er den von ihm restaurirten Kultus nicht

dem Zeitgeiste mehr angepaßt habe, lachte der Kaiser und antwortete: „Ja, mein lieber Wieland, für Philosophen ist er freilich nicht gemacht. Die Philosophen glauben weder an mich, noch an meinen Kultus, und für die Leute, welche daran glauben, kann man nicht Mirakel genug thun, so wenig wie man ihnen zu viele lassen kann". Es ist kaum möglich, die Autorität deutlicher als „prestige" zu charakterisiren. Bei anderen Gelegenheiten gebrauchte er das Wort, welches in der nachfolgenden Literaturperiode das Stichwort ward, indem er die Religion als die Ordnung bezeichnete. Johannes Müller schreibt 1806 an seinen Bruder: „Der Kaiser sprach von dem Grund aller Religionen und von ihrer Nothwendigkeit und sagte, der Mensch empfinde das Bedürfnis, in Ordnung gehalten zu werden".

Hinsichtlich dieser Auffassung der Religion als Ordnung scheint einige Aehnlichkeit zwischen Napoleon und den Jakobinern stattzufinden, wie überhaupt Napoleon's Restaurationsversuch eine bestimmte Analogie mit Robespierre's Bestrebungen zur Wiederbelebung des religiösen Gefühls darbietet. Als Politiker glaubt Robespierre an die ordnende und regulirende Macht der Religion, und als Politiker in einem Zeitalter, wo die ungeheure Mehrzahl der Gebildeten auf dem Grunde des Deismus steht, fürchtet er den Atheismus als ein den Ideen der Zeit fremdes Princip. Aber die Ordnung, welche er wünscht, ist nur diejenige der uneingeschränkten Toleranz, und die

Ordnung, für welche er kämpft, ist diejenige, an welche er glaubt. Er war ehrlich. Wer möchte Aehnliches von Bonaparte behaupten wollen?

Bonaparte begriff, was für ein unschätzbares Werkzeug in der Hand des Regierenden die überlieferte Religion und der Kultus sei, und beschloß daher eine Allianz mit dem Priesterstande, dem er für alle Fälle schon als Sieger in Italien geschmeichelt und den Hof gemacht hatte. Er wußte recht wohl, daß die große unwissende Mehrzahl in Frankreich, wie in allen anderen Ländern, noch immer an der ererbten Religion hangen mußte, und daß die Lehren, welche die Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts verbreitet hatten, unmöglich schon in die untersten und breitesten Schichten der Bevölkerung eingedrungen sein konnten. Er hat in früherer Zeit selbst offen seine Ziele bekannt. Im Jahre 1800 brach er inmitten seines Staatsraths in die Worte aus: „Mit meinen Präfekten, meinen Gendarmen und meinen Priestern bin ich im Stande, Alles zu thun, was ich will.“ Der Priester ist ihm ein Polizeibeamter wie die übrigen, nur in anderer Uniform. In den Notizen, welche er Montholon diktirte, leitet er ohne Weiteres das Konkordat aus dem Wunsche ab, den er hegte, die Geistlichkeit an die neue Ordnung der Dinge zu knüpfen und das letzte Band zu zerreißen, welches sie und damit das Land an die alte bourbonische Dynastie knüpfte. Er hatte die Wahl gründlich überlegt, welche ihm zwischen

dem Katholicismus und dem Protestantismus offen stand. Er räumte seinen Rathgebern ein, daß die Tendenzen des Augenblicks vollständig in der Richtung des Protestantismus lägen. „Aber“, sagte er, „ist der Protestantismus Frankreichs alte Religion? Wie kann man in einem Volke Gewohnheiten, Geschmacksrichtungen, Erinnerungen erschaffen, die es nicht hat? Der Hauptreiz einer Religion liegt in der Erinnerung. Ich höre niemals in Malmaison die Kirchenglocken des nächsten Dorfes, ohne davon bewegt zu werden. Und wer könnte in Frankreich sich in einer protestantischen Kirche ergriffen fühlen, die Niemand als Kind besucht hat, und deren kaltes und strenges Aeußere so wenig zu den Sitten des Volkes paßt?“ — „Außerdem“, sagte er zu Les Cases, „erreichte ich durch den Katholicismus weit sicherer alle meine großen Resultate. Nach außen hin erhielt der Katholicismus mir den Papst, und mit meinem Einflusse in Italien und meinen Streitkräften dort, zweifelte ich gar nicht, früher oder später durch das eine oder andere Mittel die Herrschaft über diesen Papst zu erlangen, — und welchen ungeheuren Einfluß von diesem Augenblicke an, welchen Hebel für die öffentliche Meinung rings in der Welt! ... Wenn ich als Sieger von Moskau zurückgekehrt wäre, würde ich den Papst leicht den Verlust seiner weltlichen Macht vergessen, ich würde ihn zu einem Götzenbilde gemacht haben; er hätte immer bei mir bleiben sollen. Paris wäre dann zur Hauptstadt der christlichen Welt

geworden — und ich hätte die religiöse Welt eben so vollständig wie die politische Welt gelenkt . . . Meine Koncilien hätten dann die Christenheit repräsentirt, die Päpste wären nur ihre Präsidenten gewesen."

Man beachte auch die Argumentation, deren Portalis, der officielle Vertheidiger und Fürsprecher des Konkordats, sich bedient. Um zu beweisen, daß es nicht möglich sei, eine neue Religion einzuführen, sondern daß man die alte wieder aufnehmen müsse, sagt er: „In ganz alten Tagen, in Zeiten der Unwissenheit und Barbarei, haben außerordentliche Menschen sich inspirirt nennen und nach Prometheus' Beispiel das Feuer vom Himmel herabholen können, um mit demselben eine neue Welt zu beseelen. Aber was bei einem entstehenden Volke möglich ist, ist es nicht bei alten vielgeprüften Nationen, deren Gewohnheiten und Ideen schwer zu verändern sind". Er beginnt, wie man sieht, damit, an die Autorität der Gewohnheiten zu appelliren. Und er fährt fort: „Man glaubt nur an eine Religion, weil man sie für ein Werk Gottes hält. Alles ist verloren, sobald man die Menschenhand durchblicken läßt". Daß diese Sprache nicht die des Glaubens ist, bedarf keiner Beweisführung. Worauf Portalis sich beruft, Das sind die mißlungenen Versuche, die positive Religion durch eine revolutionäre, eine „Vernunftreligion" wie diejenige Rousseau's und Robespierre's, zu ersetzen. Diese Versuche waren mißlungen, obschon die neue Lehre nicht erst

erfunden zu werden brauchte, sondern in Wirklichkeit im Gemüth der gebildeten Klassen lebte; sie waren mißlungen, weil es unmittelbar, nachdem man alle äußere Autorität gestürzt hatte, unmöglich war, der Ueberzeugung, welche von der Mehrzahl der Gebildeten getheilt wurde, eine rein äußerliche Autorität, wie die zertrümmerte, zu geben. Sie trugen jene Frucht, weil ihre Urheber die Wahrheit verkannten, daß der Menschengeist unaufhörlich seine religiösen und sittlichen Ideen umwandelt, und nicht begriffen, daß der befreite Geist nothwendig jetzt noch schneller, als vorher, sich in der Fortschrittsströmung zu einer vollkommneren Klarheit befand, welche ihn nöthigen mußte, gleich von Neuem jede dogmatisch fixirte und begrenzte Form zu zerbrechen. Aber nun, weil die von innen gewählte Form sich als unhaltbar gezeigt, wieder die noch viel unhaltbareren alten erstarrten Traditionsformen aufnehmen zu wollen, Das war sicherlich eine sehr seltsame Argumentation. Es blieb also Nichts anders übrig, als sich auf den unmittelbaren Nutzen zu berufen, welcher sich daraus ziehen ließe. Aber- und abermals kommt daher Portalis darauf zurück, nicht daß die Religion wahr, sondern daß sie nothwendig sei, daß man ohne sie nicht regieren könne, daß die Moral ohne religiöse Dogmen „wie eine Justiz ohne Gerichte“ sein würde. Es ist wahr, daß das Dogma vom ewigen Höllenfeuer, so lange dasselbe Glauben findet, ein kräftiges Werkzeug in der Hand des Herrschenden

ist. Ja, Portalis ist offen genug, mit dürren Worten zu sagen: „Die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit dieser oder jener positiven Religion ist nur ein rein theologisches Problem, das uns fremd ist. Die Religionen haben, selbst wenn sie falsch sind, wenigstens den Vortheil, der Einführung willkürlicher Lehren eine Schranke zu setzen. Die Individuen haben in ihr ein Glaubenscentrum, die Regierungen sind beruhigt hinsichtlich der einmal bekannten Dogmen, die sich nicht verändern. Der Aberglaube ist, so zu sagen, regularisirt, eingezäunt und in Schranken gebannt, die er weder zu überschreiten vermag, noch wagt".

Mit feiner Zweizüngigkeit suchte Bonaparte die Restauration den verschiedenen Parteien in verschiedenem Lichte darzustellen. Den Katholiken wurde sie als eine That geschildert, mit welcher sich nur Konstantin's und Karl's des Großen Verdienste um die Kirche vergleichen ließen; den Philosophen als ein Akt, durch welchen die Kirche vollständig dem Staate, den weltlichen Behörden unterworfen würde. „Es ist eine Schutzpocke gegen die Religion", sagte Napoleon zu dem Philosophen Cabanis; „in fünfzig Jahren wird es in Frankreich keine Religion mehr geben". So Viel ist ausgemacht, daß er nicht daran gezweifelt hat, durch die Versöhnung zwischen Kirche und Staat sich einen gehorsamen und untergebenen Bundesgenossen zu sichern. In welchem Grade er sich hierin täuschte, ist bekannt. Allein Das hat nur wenig zu sagen.

In welchem Grade er jedoch durch diesen seinen Trotz gegen den Zeitgeist, durch diese herausfordernde That gegen die Revolution, welcher er Alles verdankte, durch diesen Hohn gegen alles Größte und Beste, was sie gebracht oder errungen hatte, das Geistesleben seines Vaterlandes vergiftete und dadurch die, durch so heldenmüthige Anstrengungen errungene Kultur desselben lähmte, Das hat erst die spätere Zeit verspürt, und Das spüren wir mit jedem Tage mehr, heute vielleicht tiefer, als jemals. Bitterlich mußte er bald selbst bereuen, daß er, von einer kurzsichtigen Politik geleitet, sich mit den niedrigsten und unwissendsten Elementen im Volke wider die edelsten und besten verbündet hatte. De Pradt erzählt, er habe Napoleon ein Mal über das andere wiederholen hören, daß „das Konkordat der größte Fehler seiner Regierung sei“. Von dem Justizmorde des Herzogs von Enghien hat man den bekannten Ausdruck gebraucht: „Er war mehr als ein Verbrechen, er war ein Fehler“. In Betreff des Konkordates kann man das Wort umkehren. Dasselbe war mehr als Napoleon's größter Regierungsfehler, es war das größte Verbrechen, welches dies gewaltige Genie in seinem rücksichtslosen Despotismus verübt hat.

[Thiers: Histoire du Consulat. — Lanfrey: Histoire de Napoleon I. — Mignet: Histoire de la Révolution, Tome II. — De Pradt: Histoire des quatre concordats. — Portalis: Discours et rapports sur le concordat.]

3.

Kann man begreifen, daß alles Geschehene für ungeschehen gelten, daß all' die ungeheuren Anstrengungen verschwendet sein sollten? Wenn man bedenkt, was zu vollbringen gelungen war, so muß man erstaunen. Eine Emancipationsbewegung, die während der Renaissancezeit mit der warmen Begeisterung für das klassische Alterthum begonnen, die in England durch Newton's Genie eine neue Anschauung von der äußeren Welt zur Grundlage erhalten und allmählich die Naturwissenschaften erobert, die eine neue Philosophie als ihr Produkt und die Freimaurerei als ihr Zeugnis hinterlassen hatte, war wie ein sprühender Funke durch Voltaire's Geist nach Frankreich herübergeführt worden. Hier war dann das Wunder geschehen, daß, wenige Jahrzehnte nachdem Corneille seinen „Polyeucte“ und Racine seine „Athalie“ gedichtet, wenige Jahre nachdem Bossuet den absoluten Gehorsam gepredigt und Pascal mit Feuerbuchstaben das Bekenntnis seines Glaubens an die absolute Absurdität aufgezeichnet hatte, unter dem unbestrittensten Absolutismus eine Handvoll Männer, meist landflüchtig oder verfolgt, es vermocht hatte, erst die höheren Stände, die Elite der Nation, dann Prinzen und Prin-

zessinnen, die bald Könige und Kaiserinnen wurden, endlich den ganzen Mittelstand zu gewinnen, so daß die neue Wahrheit, welche in Niedrigkeit geboren, aber welcher schon in der Wiege von mächtigen Königen, von Preußens Friedrich, Oesterreichs Joseph und Rußlands Katharina, gehuldigt wurde, bald das ganze inzwischen herangewachsene Geschlecht beherrschte, ja sich Anhänger unter Aebten und Priestern gewann.

Mit athletischer Kraft hatte der menschliche Gedanke sich in seiner Freiheit erhoben. Alles, was bestand, mußte sein Existenzrecht beweisen. Man forschte nach Ursachen, wo man früher um ein Mirakel gebetet. Man fand ein Gesetz, wo man früher an ein Wunder geglaubt hatte. Niemals zuvor war solchermaßen in der Welt gezweifelt, gearbeitet, untersucht und aufgeklärt worden. Man besaß nicht die Waffe der Macht, sondern die Waffe des Spottes, und mit Hohn und Spott griff man daher zuerst an. Auf Voltaire's raffinirten Hohn folgte dann Rousseau's plebejischer Zorn. Niemals zuvor war noch in der Welt solchermaßen gespottet, unterwühlt und deklamirt worden. Der menschliche Gedanke, welcher Jahrhunderte hindurch auf allen Gebieten wie ein Leibeigener hatte frohnen müssen, welchen man mit Legenden berauscht und mit geistlichen Liedern und Redensarten in Schlaf gelullt hatte, vernahm gleichsam den Ruf des Hahnes und sprang völlig erwacht empor. Und jetzt sollte Alles, was die Heroen des Geistes gedacht und

wofür seine Märtyrer gelitten hatten, wie unnützes und unbrauchbares Gerümpel bei Seite gekehrt werden können! Wofür so viele der edelsten Herzen geschlagen, was ihnen Muth auf dem Schlachtfelde und auf dem Schafotte eingehaucht hatte, all' diese Begeisterung sollte jetzt wieder, wie der Geist in dem Märchen, in einen eisernen Schrein zusammengepreßt, und dieser Schrein sollte für immer mit dem gemeinsamen Siegel eines Kaisers und eines Papstes verschlossen werden können!

Die bestimmten Ursachen, welche Dies möglich machten, lassen sich nachweisen. Ringsum in den vornehmen Familien auf dem Lande waren während der Revolution die Mütter mit ihren Töchtern katholisch geblieben, da der Vater, wie er sonst auch gesinnt sein mochte, mit der bekannten moralischen Feigheit der Franzosen immer die Religion für eine heilsame Fessel des Weibes hielt. Die Damen hatten eine Altardecke gestickt, den Priester protegirt, ihm Geld für seine Armen und Kranken gegeben und nie eine Messe versäumt. Jetzt war die Messe verboten. Der arbeitsame und stille französische Bauer und seine Hausgenossen waren, bis die Revolution erschien, gewohnt gewesen, zum Priester, zu Monsieur le Curé, wie zu einer Art irdischer Vorsehung empor zu blicken, ihn tief zu grüßen, wenn er vorüberging und ihn bei Allem um Rath zu fragen; er hatte die Kinder getauft, er hatte ihnen das erste Abendmahl ertheilt, er hatte Jacques mit Fanchette getraut, er hatte der alten

Mutter die letzte Oelung gebracht. Man las nicht im Bauernhause, man pflegte dort weder Literatur, noch Philosophie, noch Musik. Jedes Gefühl in der Seele, das sich über die Pflugschaar und die aufgewühlten Schollen erhob, schlug den Weg zur Kirche ein. Wie klein sie sein mochte, so war sie doch ein Festsaal im Vergleich mit der Dorfhütte; sie war heilig, man kniete in ihr. Jetzt war die Kirche geschlossen. Wer den gemeinen Mann in Frankreich oder Italien beten gesehen, wer die rührende Andacht in Augen erblickt hat, die so ernst und hell wie die eines Hundes sind, Der begreift, was es für den Bauern hieß, daß es weder Messe noch Priester mehr geben sollte. Endlich der Sonntag. Der Bauer ist gegen jede Veränderung, deren Nutzen ihm nicht augenblicklich einleuchtet. Und jetzt sollte der Sonntag abgeschafft werden. Hatte man je so Etwas gehört? Wer war je auf Dergleichen verfallen? Wer konnte darauf verfallen, außer jenen Herren in Paris! Länger als tausend Jahre, vielleicht seit Erschaffung der Welt, hatte man den Sonntag gefeiert, unser Herrgott selbst hatte ihn ja gefeiert, und nun sollte die Woche zehn Tage haben und Dekade heißen, wovon Niemand wußte, was Das sei. Man wollte also gar den lieben Gott abschaffen!

Hiezu füge man die Wirkung auf die jüngeren, noch unverdorbenen Priester Frayssinous, der als katholischer Apologet während der Restauration so

berühmt wurde, erzählt, wie er selbst und einer seiner Freunde, der ebenfalls Priester war, inmitten der Schreckensperiode, trotz aller Proskriptionsdrohungen, fortfuhren, ihre priesterlichen Funktionen zu verrichten, und, um sich zu prüfen und zu stärken, um sich mit dem Tode vertraut zu machen, der im Entdeckungsfall ihrer harrte, abwechselnd den Hinrichtungen auf dem permanenten Schafotte zu Rhodez beiwohnten.

Man denke sich junge, begeisterte Priester, wie diese, oder wie sie in Lamartine's „Jocelyn" geschildert werden, in aller Stille mit ihrer Gemeinde Sonntagmorgens sich in Höhlen unter der Erde, in kalten und feuchten Kellern versammeln, die fast an die Katakomben der ersten Christen erinnern konnten. Man sprach mit einander von den schweren Zeiten für die Kirche, man tröstete einander, man hörte eine Predigt, man empfing die geweihte Hostie, und ging mit feuchten Augen und erbautem Gemüth wieder von dannen. Die vornehme Dame und die schlichteste Bauerfrau hatten sich hier als Mitglieder derselben Gemeinde in ganz anderer Weise gefühlt, als da sie durch die ganze Entfernung geschieden waren, welche den vordersten Kirchenstuhl von dem hintersten trennt.

Selbst die Einziehung der Kirchengüter kam vorherrschend der Kirche zu Statten. Mancher Priester, den das Wohlleben verderbt hatte, sah sich plötzlich auf die evangelische Armuth beschränkt. Wenn der Verlust Viele

reizte und verbitterte, so läuterte er Andere. Die Sache, für welche ein Mensch leidet, wird ihm theuer. Der schwankende, halb philosophische Priester, welcher früher (wie Barante von der Geistlichkeit des achtzehnten Jahrhunderts erzählt) im Grunde erröthete, die christlichen Dogmen zu bekennen, fühlte seine Selbstachtung in dem Grade steigen, in welchem die Sache, der er diente, verfolgt wurde. Bischof Lecoz schreibt im Jahr 1801: „Die Religion, welche der Heiland ohne Hilfe des Reichthums stiftete, wird er auch ohne diese Hilfe, die seiner unwürdig ist, erhalten. Als er seine zwölf Apostel berief, wozu berief er sie? Zum Genusse von Besitzthum oder Ehre? Nein, sondern zu Arbeit, Mühe und Leiden. Wenn also wir Diener Jesu Christi jetzt nahe daran sind, uns in diesem apostolischen Zustande zu befinden, dürfen wir wohl darüber murren? Nein, lasset uns vielmehr froh sein über diese köstliche Beraubung äußerer Güter, und lasset uns dem Herrn danken, der wieder jenen alten Zustand der Dinge erweckt hat, den die frömmsten seiner Kinder allezeit zurück ersehnt haben!“

Dann vergesse man nicht die ungeheure Allianz, welche die Kirche dadurch erhielt, daß sie jetzt plötzlich das eigne Princip der Revolution sich aneignen und in ihrem Namen sich Sympathien erobern konnte. Die ganze Situation war von dem Augenblicke an verändert, wo die so lange wie möglich freiheitsfeindliche Kirche, durch die Nothwendigkeit gezwungen, das Wort Freiheit

auf ihre Fahne schrieb. Jetzt, da sie selbst der Freiheit wider die Unterdrückung benöthigt war, jetzt sprach sie im Namen der Freiheit, und so beweglich, daß Alle, welche das Krokodil greinen hörten, es für ein kleines, wehrloses Kind hielten. Der liberale Katholicismus entstand, so seltsam auch diese Worte wider einander kreischen und zischen. Die Kirche entwand der Revolution ihre beste Waffe und gab dieselbe ihren Anhängern in die Hand — vorläufig, wohlgemerkt, bis sie ihre alte Macht wieder zurück erobert hätte; denn dann wehe der Freiheit! Aber jetzt war der Papst plötzlich liberal geworden: Religionsfreiheit hieß die Parole. Selbst als der Jesuitenorden wieder hergestellt ward, wollten die Jesuiten, wie alle sogenannten Liberalen unserer Zeit, „die rechte und wahre Freiheit", d. h. natürlich Freiheit für sich selbst. Wie ehrlich man es mit dieser Berufung auf die Freiheit meinte, Das zeigte sich, sobald man zur Macht gelangt war. Als Napoleon 1808 die Forderung erhob, daß der Papst Religionsfreiheit gewähren solle, antwortete er: „Da dieser Artikel mit dem Kanon und den Koncilien der Kirche und mit der katholischen Religion, und wegen der entsetzlichen Folgen, welche daraus entspringen würden, mit der Ruhe und dem Glück des Staates in Widerspruch steht, so haben wir ihn verworfen". Die naiven Katholiken, welche dies Gerede von Freiheit buchstäblich nahmen, wie Lamennais zum Exempel, sollten bald die Liebe erproben. Aber selbst als

Lamennais 1832 von einer päpstlichen Bulle betroffen ward, gab man seinem Schüler Montalembert, welcher sich von ihm trennte und der kräftigste Vertheidiger des Katholicismus in der Mitte dieses Jahrhunderts ward, Erlaubnis, fortdauernd den liberalen Katholicismus vorzutragen, welchen man erst voriges Jahr, als man ihn zu gar Nichts mehr brauchen konnte, in einer der zornwüthigsten Bullen, die jemals erlassen worden sind, mit dem Bannfluche belegte. Wenige von Allen, welche sie damals in der Zeitung lasen, haben vielleicht verstanden, wie Viel diese Bulle eigentlich sagte.

Man erwarb sich also durch den Aufruf im Namen der Freiheit Beistand und Hilfe. Allein zu den vielen Besseren, die im Augenblick des Umschlags unter dem Konsulate hievon beeinflußt wurden, und denen die brutale Behandlung, welche der Papst später unter dem Kaiserthume erlitt, vermehrte Sympathien für die Kirche einflößte, gesellten sich unter der nachfolgenden Entwicklung der Ereignisse, als die bourbonische Restauration stattfand, alle die Vielen, welche zu allen Zeiten der Religion der Gewalthaber huldigen, alle Anhänger der Moral des Fuchses bei Holberg: „Grübele nicht über die Religion, sondern halte dich blind an den herrschenden Glauben!“ Von Seiten der Herrschenden wird in religiösen Angelegenheiten ja niemals der Kampf mit Gründen wider Gründe geführt. Man beantwortete die Argumente der Gegner nicht mit Argumenten, son-

dern mit der Entziehung des täglichen Brotes. Die Mehrzahl der Männer, welche ohne Vermögen sich auf die Beamtenlaufbahn vorbereitet hatten, und welche eine unwiderstehliche Lust, jeden Tag gut zu frühstücken und zu Mittag zu speisen, nicht zu überwinden vermochten, waren geborene oder gewonnene, jedenfalls aber durchaus zuverlässige Stützen für die Restauration der Kirche. Niemand, der über 25 Jahre alt ist, wird sich darüber wundern, wie viele Anhänger die Orthodoxie von dem Augenblicke an erhielt, wo sie aus einer Lächerlichkeit zu einer Versorgung ward.

Füge man hiezu die große Partei der Furcht, alle Diejenigen hinzu, welche in Angst vor der rothen Republik lebten, und welche in der Wiederaufrichtung der Religion zuerst und vor Allem ein Bollwerk gegen dies Schreckbild sahen. Aus ihnen rekrutirte das Heer des Autoritätsprincips sich am allerstärksten. Die Katholiken wurden plötzlich aus einer kirchlichen Gemeinschaft zu einer politischen Partei.

Ein Umschlag der Zustände wird immer vorbereitet durch einen Umschlag der Stimmung und ruft noch gewisser Stimmungen hervor, welche dem neuen Zustand entsprechen. Die Stimmungen und Ideen, welche das Konkordat vorbereiteten, erhielten durch den Abschluß desselben volle Freiheit, zu Worte zu gelangen; andere gleichartige waren eine Folge davon, und indem diese Stimmungen und Ideen sich jetzt in der Literatur äußer-

ten, entstand eine literarische Bewegung, welche dem Konkordat entspricht und dasselbe, so zu sagen, in die Sprache der Literatur übersetzt. Dieser literarischen Bewegung wollen wir jetzt folgen. Was ich in dieser Reihenfolge von Studien geben möchte, ist eine einigermaßen vollständige Psychologie der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts. Diese Psychologie würde eine empfindliche Lücke haben, wenn wir die literarische Bewegung der Restauration übersprängen. Mag der Stoff nicht sehr lohnend, nicht sehr einladend oder reichhaltig sein, er hat von unserem Gesichtspunkte aus trotzdem seinen großen Werth und seine hohe Bedeutung.

Von welchem Kreise ging die literarische Bewegung aus? Wenn sie hätte von der Landbevölkerung ausgehen können, würde sie vielleicht etwas Naives und Rührendes gehabt haben; und wäre sie von der in Leiden geprüften Geistlichkeit ausgegangen, so hätte sie vielleicht durch Innigkeit und Gefühl Aufmerksamkeit erweckt; hätte sie endlich von Denen ausgehen können, welche nach dem Beispiel des Alleinherrschers aus weltlichen Rücksichten sich der Kirche anschlossen, so hätte sie das Gepräge der Ideenlosigkeit getragen. Aber Nichts von Alledieſem ist der Fall. Alle jene Gruppen bildeten das Publikum der neuen Literatur, gaben ihren Resonanzboden und ihr Echo ab, aber keine von ihnen war produktiv. Die neue katholische Richtung in der Literatur war eine Richtung ohne Naivetät und ohne Gefühls-

innigkeit. Aber sie war nicht ideenlos. Mit großer Sicherheit und Entschlossenheit bringt sie die Idee, welche die Revolution absolut gestürzt hatte, die Autoritätsidee, wieder zur Geltung. Die Führer sind viel mehr politische als religiöse Geister, sie wollen nicht so sehr die Seelen wie die Tradition retten. Man verlangt in ihrem Kreise die Religion als Mittel wider die Anarchie. Man beruft sich so hartnäckig auf die Autorität, weil man an allem Andern, als an äußerer Autorität, bankerott ist.

Die literarische Bewegung geht von verschiedenen Punkten aus, und von den Männern, welche sie einleiten, kennt anfänglich Keiner den Andern. Während der Revolution schweift z. B. Chateaubriand in Amerika, de Maistre in der Schweiz umher, und Bonald entwirft seine erste Schrift in Heidelberg. Sobald die geistige Reaktion beginnt, kehren die Emigranten heim, und die Autoritätsidee wird in der Literatur von Männern zur Geltung gebracht, welche Napoleon's Uebernahme der Herrschaft nach Frankreich zurückberuft und welche, wie Chateaubriand nnd Bonald, vorläufig an ihn als den Restaurator der Kirche sich anschließen, aber nur um kurz darauf, entweder schon unter seiner Regierung oder nach seinem Falle, sich mit weit größerer Wärme und weit mehr Ueberzeugung an die Bourbonen anzuschließen, zu welchen ihr eigenes Princip sie mit aller Macht der Konsequenz hinzieht. Napoleon's Plan, durch das Kon=

kordat die Kirche für sich zu gewinnen und den Bourbonen die Sympathie der Geistlichkeit zu entziehen, schlug ihm vollständig fehl und mußte fehlschlagen. Bald kam es zum offenen Kriege zwischen dem Papste und ihm, und bald zeigt die literarische Bewegung, deren Entstehen mit dem Konkordate zusammenfällt, sich als offenbar bourbonisch und legitimistisch.

Ihre ersten Urheber fühlen sich naturgemäß zu einander hingezogen, machen Bekanntschaft mit einander, und stiften bald eine förmliche Schule. Sie haben verschiedene wichtige gemeinsame Charakterzüge, welche man auch selbst bei den spätesten Anhängern der Schule, wie Lamennais, de Vigny, Lamartine und Hugo findet. Sie sind Alle ohne Ausnahme Adlige und durch persönliche Bande an die legitime Dynastie geknüpft. De Maistre war Gesandter (Vergl. Bd. II., S. 390 ff.). Bonald hatte als Jüngling zu den Musketieren Ludwig's XV. gehört und war in den letzten Tagen des Königs Derjenige gewesen, welcher täglich an das Bett des Königs kam, um das Feldgeschrei zu erfahren. Er hatte nämlich selbst die Blattern gehabt und stand daher nicht so sehr in Gefahr, angesteckt zu werden. Das erste Mal, als er nach dem Tode Ludwig's XV. erschien, um sich das Feldgeschrei vom neuen König auszubitten, warf Marie Antoinette ihm einen wohlwollenden Blick zu und richtete einige Worte an ihn. Jener letzte Blick eines sterbenden Königs, der eine fast vernichtete Monarchie

hinterließ, und dieser erste Blick einer jungen, schönen und hoffnungsvollen Königin, die so großen Leiden entgegenging, entschwand niemals aus Bonald's Erinnerung. Diese Blicke wurden Leitsterne für sein Leben. — Was Chateaubriand anbelangt, so reichte er Napoleon in dem Augenblick seine Entlassung ein, als er die Verurtheilung des Herzogs von Enghien erfuhr, und übernahm von da an die Rolle, welche er bis zum Jahre 1824 durchführte, der treue Diener der Bourbonen zu sein; es war eine Rolle, die er so ernsthaft spielte und die ihm von den Umständen solchermaßen aufgedrängt worden war, daß er sie bis zur Vollkommenheit agirte. Was die folgende Generation betrifft, so hat Lamartine in der Vorrede zu seinen „Meditationen" erzählt, wie er als junger Garde-Officier neben dem Wagen Ludwig's XVIII. galoppirte, wenn Dieser von Paris nach Versailles oder St. Germain fuhr; De Vigny war gleichfalls königlicher Officier und eifriger Royalist und wurde nach 1830, als ein von der Juli-Revolution überraschter royalistischer Dichter, der enttäuschte Konservative, als welchen seine späteren Schriften ihn zeigen.*) Victor Hugo endlich hat oft genug geschildert, einen wie großen Einfluß royalistische Kindheitseindrücke und besonders die Einwirkung seiner Mutter als einer

*) Vergl. Stuart Mill's Abhandlung über De Vigny in „Dissertations and discussions", Vol. I.

leidenschaftlichen „Vendéerin“ auf sein erstes Auftreten übten.

Talente ersten Ranges sind die theoretischen Leiter dieser Schule nicht. Sie sind kräftig despotische Naturen, welche, weil sie Gehorsam fordern, die Gewalt, und weil sie Unterwerfung verlangen, die Autorität lieben, oder eitle Geistesaristokraten, welche lieber einem Paradox huldigen, als mit der ganzen Schaar von Schriftstellern, welche der Vernunft gehuldigt haben, in Reih und Glied gehen wollen, oder endlich ausnahmsweis Romantiker, welche durch den Gedanken an den Glauben, den sie nicht mehr besitzen, aber den sie mit verzweifelter Anstrengung sich anzueignen suchen, bis zu Thränen bewegt werden. Sie sind Kampfhähne, wie De Maistre und Lamennais, Inquisitoren- und Prälatennaturen, die Hartnäckigkeit selbst, wie Bonald und Chateaubriand, und reden so, wie sie reden, mehr aus Hartnäckigkeit, als aus Ueberzeugung. „Moi catholique entêté“, sagte Chateaubriand von sich selbst. Das ist das Wort: verstockt, nicht herzergriffen.

Ihre Stärke ihren Zeitgenossen gegenüber liegt in ihrem Talente; denn leider ist das Talent ein solcher Zauberer, daß es geraume Zeit jede beliebige Sache zu stützen vermag. Chateaubriand ist der Kolorist der Schule, De Maistre ihr Paradoxienschmied, Bonald ihr dogmatischer und schematischer Doktrinär. Bald zieht sie das Beste, was Frankreich an jungen aufstrebenden

poetischen Talenten besaß, an sich. Sie hält sie freilich nur kurze Zeit in ihrem Banne fest, aber sie beginnen ihre Laufbahn unter ihren Auspicien. Die Schule erhält also ihre Dichter und mit ihnen ihre Popularität, welche neben der Autorität, die ihre Denker besaßen, wohl für eine kurze Weile den Schein erregen konnte, als sei ihre Sache die siegreiche geworden, um so mehr, als die bourbonische Restauration ihre politischen Ideale verwirklichte. Nach Verlauf weniger Jahre geschah es dann, daß all' ihre besten Männer mit Fahnen und klingendem Spiel in das Lager der Gegner hinüber gingen. Die Schule löste sich vermöge ihrer inneren Unnatur auf. Das Princip, welches sie zusammenhielt, das Princip der Tradition und Autorität, das als eine unüberwindliche Festung erschienen war, erwies sich als unterminirt, hohl, einen ungeahnten Sprengstoff in seinem Schooße bergend; man entdeckte, daß man auf einem Pulverthurme stand. Man beeilte sich, ihn zu verlassen, ehe er in die Luft flog.

Sylvain Maréchal schreibt in einem Buche, das im Jahre 1800 erschien („Pour et contre la Bible"): „Eine ausgeprägt religiöse Reaktion charakterisirt das erste Jahr des neunzehnten Jahrhunderts". Sie charakterisirt mehr als zwanzig der folgenden, und in langsam entwickelten, etwas stagnirenden Ländern volle siebzig Jahre.

Die schriftstellerische Reaktion wider den Geist des achtzehnten Jahrhunderts beginnt nicht als specifisch-

religiös. Ich habe im ersten Bande dieses Werkes in einer Reihe von Abschnitten nachzuweisen gesucht, was sie in ihrem Keime war. Ich sagte dort (S. 238), daß die Reaktion in derjenigen Gruppe schriftstellerischer Erzeugnisse, welche ich als Emigrantenliteratur bezeichnete, „noch nicht eine blinde Unterwerfung unter Autoritäten, sondern das natürliche und berechtigte Sichgeltendmachen von Gefühl, Seele, Leidenschaft und Poesie im Gegensatze zu Verstandeskälte, exakter Berechnung und einer von todten Ueberlieferungen umschnürten Literatur war". Dies ist das erste Stadium der Literaturreaktion, welches ich ebendaselbst mit den Worten charakterisirte: „Der erste Zug ist nur der, daß man Rousseau's Waffen ergreift, und sie wider seinen Gegner Voltaire richtet". Man begnügt sich hier nicht mit Voltaire's kaltem Deismus, man stellt wider denselben Rousseau's warme und unbestimmte Sentimentalität auf. Man wandelt auf seiner Spur, man baut weiter auf dem Fundament seiner Gefühlswärme und Einbildungskraft. Ein Blick auf den Entwicklungsgang der Revolution hat uns gezeigt, daß diese Literaturbewegung schon während der Revolution geschichtlich gleichsam im Voraus angedeutet ist durch Robespierre's Versuch, Rousseau als Damm wider die Vernichtung jenes Gefühlslebens aufzustellen, welches so stark an die Tradition und Autorität der Kirche geknüpft gewesen war, daß es mit der Kirche zu Grunde zu gehen drohte. Ich möchte besonders die Aufmerksam-

keit auf die Einfachheit der Elemente lenken, auf welche ich bei Besprechung der Emigrantenliteratur diese Bewegung zurückführte: auf die Reaktion des Gefühls wider den Verstand. In ihrem Ursprunge war die große religiöse Umkehr eben nur diese. Nicht die Göttlichkeit des Christenthums erzeugte die Reaktion, sondern der rein abstrakte Drang, zu glauben, und dieser Drang war in seinem Keime der noch abstraktere Drang, zu fühlen und das Gefühl zu Worte kommen zu lassen. Die Geschichte dieser Bewegung ist die Geschichte der entsetzlichen Verirrungen, welche dieser Drang allmählich erfuhr.

Wie es nun das erste Stadium der Reaktion war, Rousseau reagiren zu lassen, so ward es das zweite Stadium der Bewegung, wider Rousseau zu reagiren. Fast jedes Buch von Bonald, De Maistre oder Lamennais, das man in die Hand nimmt, geht von dem leidenschaftlichen Bestreben aus, Rousseau zu widerlegen, oder vielmehr ihn zu verhöhnen und zu vernichten. Im ersten Stadium stellte man das Princip des Gefühls wider die Verstandesherrschaft auf; in dieser zweiten Phase stellt man das Autoritätsprincip als das absolute wider alle früheren Principien, das Gefühlsprincip eingeschlossen, auf. Der Uebergang von der einen dieser Phasen zur anderen geschieht in solcher Weise, daß man die Autorität durch einen Appell an das Gefühl geltend zu machen und wieder einzusetzen sucht. Dies geschieht in Ballanche's „Du sentiment considéré dans

ses rapports avec la littérature et les arts" 1801, und namentlich in Chateaubriand's „Genius des Christenthums" 1802.

Man findet jetzt in Rousseau den gefährlichsten Typus für den Geist des achtzehnten Jahrhunderts. Eine kurze Charakteristik der Angriffe gegen ihn, welche sich nach allen Richtungen erstreckten, wird zeigen, was wahr und was falsch in ihnen war.

Zuerst der politische Angriff. Es ist in unserm Jahrhundert oft wiederholt worden und darf nicht vergessen werden, daß es dem vorigen Jahrhundert an allem historischen Sinne gebrach. Einer seiner berühmtesten Repräsentanten, d'Alembert, wünschte sogar das Gedächtnis aller früheren Zeiten ausgerottet zu sehen. Wider Rousseau's und des achtzehnten Jahrhunderts naiven Glauben, daß der abstrakte Gedanke ohne Rücksicht auf Geschichte und Wirklichkeit das Dasein reformiren könne, wandte man sich jetzt polemisch auf allen Gebieten. Die vorige Periode hatte geglaubt, daß Alles gut sei, wenn man nur eine geschriebene Verfassung bekäme, die alles aufhebe, was man für Mißbrauch hielt, und feststelle, was man für Recht hielt. Sie hatte dies Blatt Papier, oder, wie man es damals nannte, diese Gesetztafeln, als die wirkliche Verfassung des Landes betrachtet. Hiegegen richtet De Maistre seinen Satz: „Der Mensch kann keine Verfassung fabriciren, und eine legitime Verfassung kann nicht geschrieben sein". Er hat hierin zur Hälfte

das sonnenklarste Recht und zur Hälfte das lächerlichste Unrecht.

Er ahnt die große Wahrheit, welche als eine Errungenschaft der modernen Politik gelten kann, daß die wahre Verfassung eines Landes aus den wirklichen Machtverhältnissen des Landes, wie sie vorliegen, besteht, Machtverhältnisse, die nicht dadurch geändert werden, daß politische Dilettanten sie auf einem Blatte Papier ummodeln, — eine Wahrheit, die mit genialer Anschaulichkeit in Lassalle's Broschüren „Ueber Verfassungswesen" und „Was nun?" entwickelt wird. Für De Maistre hat die Autorität selbstverständlich immer eine unbedingte Souverainetät. Jeder Aufstand erscheint ihm als ein Verbrechen, aber bei seinem scharfen Blick für Realitäten glaubt er nicht an die geschriebene Verfassung als Schranke. Von der Schranke gegen die Zügellosigkeit sagt er: „Sie ist die Gewohnheit, oder das Gewissen, oder eine Papstkrone, oder ein Dolch, aber sie ist immer ein Etwas;" die geschriebene Verfassung allein ist ihm nichts Reelles.

Sein lächerlicher Irrthum liegt in der Art und Weise, wie er seinen Haß gegen die Verfassung motivirt. Er meint, was geschrieben sei, was durch menschliche Klugheit vorausgesehen und festgestellt worden, sei als ein Eingriff in das Gebiet der Vorsehung zu betrachten. „Es ist Naseweisheit wider Gott, kein Zutrauen zu dem Unvorhergesehenen zu haben, und jede Regierung, welche durch positive Gesetze konstituirt ist, ist eine Usur-

pation der Autorität des göttlichen Gesetzgebers." Die faktisch existirende Verfassung ist ihm dagegen von göttlicher Natur, da er von seinem orthodoxen Standpunkte aus geltend macht, daß es Gott sei, welcher den Völkern ihre Art und Weise der Existenz verleihe. Gegen die Souverainetät des Volkes stellt er daher, gerade wie Bonald und Lamennais, die Souverainetät Gottes auf und steuert solchergestalt in den Hafen der Theokratie.

Rousseau's politische Ideen waren gewiß höchst unvollkommen, und es war leicht zu erkennen, welche Gefahren in ihnen verborgen lagen. Sein Grundsatz, daß Niemand verpflichtet sei, Gesetzen zu gehorchen, zu denen er nicht seine Einwilligung gegeben habe, vernichtet nicht nur die Autorität als Autorität, sondern auch diejenige Autorität, welche nur die Form der Vernunft ist, und macht alles Regieren unmöglich. Sein zweiter Grundsatz, daß die Souverainetät beim Volk liege, kann, wenn man das Volk auf einseitige Weise definirt, zur Majoritätstyrannei führen und alle Freiheit unmöglich machen. Sein dritter großer Grundsatz, daß „alle Menschen gleich sind", kann, mißverstanden, zur Nivellirung statt zur Gerechtigkeit führen. Es waren daher Angriffspunkte genug für eine Diskussion vorhanden, die von den Principien der modernen Zeit ausgeführt wurde. Hegel ließ sich seiner Zeit auf eine solche ein, indem er eine neue Definition der Volkssouverainetät gab, welche nach Innen als die Souverainetät des Staates bestimmt wurde

(Hegel's Werke, Band VIII., Philosophie des Rechts, S. 367), und Heiberg, welcher gern die Hegel'schen Gedanken auf die Spitze treibt, hat in seiner Abhandlung „Ueber Autorität“ (Prosaische Schriften, Bd. X., S. 335) der Idee Hegel's die paradoxe und reaktionäre Form gegeben, daß „es äußerst gleichgültig ist, ob die Bürger durch die Entwicklung des Staates in den Besitz von mehr Gütern gelangen oder nicht, denn der Staat ist nicht um der Bürger willen, sondern die Bürger sind um des Staates willen da“. Selbst wenn man einen ausgeprägten Abscheu gegen Sätze dieser Art empfindet, hat man doch diejenige Sympathie mit solchen Einreden, welche ein moderner Gedankengang erwarten darf. Die Opposition jener Zeit wider Rousseau ist dagegen nicht auf Denken oder Vernunft gegründet, sondern auf den reinen Autoritätsglauben, und dieselbe ist obendrein von so unredlicher Art, daß sie stets einen oder den andern losgerissenen Satz Rousseau's aufsucht, der, mit gutem Willen gelesen, sich verstehen, der aber seiner kühnen Form halber ziemlich leicht sich zu Wahnwitz verdrehen läßt.

Bonald verhöhnt z. B. Rousseau, weil er gesagt hat: „Ein Volk hat immer Recht, seine Gesetze, selbst die besten, zu ändern; denn wenn es sich selbst schaden will, wer hat ein Recht, es daran zu hindern?“ Der Satz ist unvorsichtig, aber er scheint mir richtig zu sein; er heißt in Wirklichkeit nicht den Rückschritt gut, er weist nur die fremde Einmischung ab, welche denselben als

Vorwand ergreifen möchte, und man fühlt sich peinlich überrascht, wenn man sieht, daß die Ursache, weshalb Bonald so erbittert auf diese Worte ist, keine andere als die ist, daß die Macht der Gesetzgebung nicht dem Volke, sondern Gott gehöre.

Ferner greift man mit viel Eifer und Hitze Rousseau's Gesellschaftsbegriff an. Es läßt sich verstehen, daß Rousseau, wenn er seinen Blick auf diejenige Gesellschaft, welche er vor Augen hatte, richtete, zu dem Wahne gelangen konnte, daß man einer Gesellschaft überhaupt entbehren könne; allein dieser Irrthum, im Verein mit seiner Phantasterei von einem verloren gegangenen glücklichen Naturzustande, hatte ihn zu Sätzen wie diesen geführt: „Der Mensch ist als gut geboren, und die Gesellschaft verdirbt ihn", und zu dem komischen Paradoxon, das in allen Büchern der Restaurationszeit paradirt, von so vielen Argumenten durchbohrt, wie sich Nadeln in ein Nadelkissen stecken lassen: „Der Mensch, welcher denkt, ist ein verderbtes Thier". Auf solchen Punkten hat der Angreifer freilich in der Regel ein leichtes Spiel.

In seinem Eifern wider die Gesellschaft ließ sich Rousseau zu der Behauptung verleiten: „Die Gesellschaft geht nicht aus der Natur des Menschen hervor. — Alles, was nicht in der Natur liegt, führt Unzuträglichkeiten mit sich, und die bürgerliche Gesellschaft mehr als alles Uebrige". — „Die Gesellschaft", ruft Bonald nicht ohne Beredsamkeit aus; „als bestünde die Gesellschaft in den

Mauern unserer Häuser oder den Wällen unserer Städte, und als wären nicht überall, wo ein Mensch geboren wird, ein Vater, eine Mutter, ein Kind, eine Sprache, der Himmel, die Erde, Gott und die Gesellschaft!" Er belehrt seine Zeitgenossen, daß die erste Gesellschaft eine Familie war, und daß in der Familie die Macht nicht durch Wahl erkoren ist, sondern aus der Natur der Dinge hervorgeht. Wider die Lehre, daß die Gesellschaft durch freiwillige Uebereinkunft entstehe und das Produkt eines Vertrages sei, stellt er die seinige auf, daß die Gesellschaft uns auferlegt (obligée) und das Resultat einer Macht sei, möge es nun die Macht der Ueberredung oder der Waffen sein. Der Behauptung, daß die Macht von Ursprung an das Gesetz vom Volke empfangen habe, stellt er die gegenüber, daß nicht einmal ein Volk existire, ehe eine Macht da sei. Dem revolutionären Grundsatz, daß die Gesellschaft eine Brüderlichkeit und Gleichheit sei, stellt er seine patriarchalisch-despotische Lehre gegenüber, daß die Gesellschaft ein Väterlichkeits- und Abhängigkeits-Verhältniß sei; die Macht sei bei Gott und werde von ihm ertheilt. — Hier ist abermals die energische Berufung auf die geschichtliche Wirklichkeit und ihre Machtverhältnisse treffend wahr, während gleichzeitig durch einen Sophismus ohne Gleichen das legitime Königthum von Gottes Gnaden aus dem Respekt vor der Geschichte und der Wirklichkeit abgeleitet wird.

Man richtet endlich aus allen Kräften einen Hieb gegen Rousseau's Auffassung des Staates als eines Vertrages. Man stellte diese Auffassung als eine Thorheit, ja als eine verbrecherische Erfindung dar. Und doch geht sie so naturnothwendig, wie irgend Etwas, aus des achtzehnten Jahrhunderts ganzer Ueberschätzung des Bewußten im Menschenleben und seinem Mangel an Blick für das Unbewußte hervor. Um wie viel gerechter hat später Hegel Rousseau beurtheilt! Er hebt das Verdienst Rousseau's hervor, ein Princip aufgestellt zu haben, „dessen Inhalt der Gedanke selber", nämlich der Wille, als Princip des Staates war, und bemerkt, daß sein Fehler lediglich darin bestand, unter dem Willen nur den einzelnen, den bewußten und willkürlichen Willen zu verstehen, was dann „zu den weiteren, bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen führt" (Hegel's Werke, Band VIII, S. 314). — Im „Contrat social" hatte Jean-Jacques die Principien der Regierung und der Gesetze in der Natur des Menschen und der Gesellschaft, diese in rein abstrakter Allgemeinheit genommen, zu finden gesucht. Aber schon Montesquieu sagte: „Ich habe niemals von öffentlichem Recht reden hören, ohne daß man sorgfältig sich bemüht hat, zu ergründen, was der Ursprung der Gesellschaften sei, Etwas, das mir als durchaus lächerlich erscheint. Wenn die Menschen nicht eine Gesellschaft bildeten, wenn

sie einander mieden oder flöhen, müßte man nach dem Grunde fragen und erforschen, weshalb sie sich getrennt hielten; aber jetzt werden sie alle als an einander geknüpft geboren. Ein Sohn wird bei seinem Vater geboren und hält sich an ihn; Das ist die Gesellschaft und die Ursache der Gesellschaft."

Wenn man nur, statt des Verhältnisses zum Vater, das noch nähere Verhältnis des Kindes zur Mutter setzt, so scheint die ganze Argumentation mir vollkommen richtig zu sein. Rousseau wollte jedoch, ohne Rücksichtnahme hierauf, zeigen, kraft welcher Principien die Menschen sich mit einander vereinigt, welches Ziel sie sich bei dieser Vereinigung gesetzt hätten, und welches die besten Mittel zur Errichtung dieses Ziels wären. Nun ist es sicherlich unbestreitbar, daß die Gesellschaft nur durch Uebereinkunft ihrer Mitglieder existirt. Diese Uebereinkunft oder dieser Vertrag ist also ganz gewiß das rationelle Princip ihrer Existenz, allein dieser Vertrag wird stillschweigends geschlossen, hat sich immer von selbst verstanden, hat immer existirt, ist also nicht reell. Ganz auf dieselbe Art heißt es in der Geometrie, eine Kugel entstehe dadurch, daß man einen Halbkreis um seine Achse bewege. Diese Definition ist vollkommen richtig, hat aber Nichts mit den materiellen Bedingungen der Existenz einer bestimmten Kugel zu schaffen. Niemals in der Welt ist eine Kugel dadurch verfertigt worden, daß man einen Halbkreis um seinen Radius drehte.

Will man dies Bild festhalten, so hat man in einem bestimmten Beispiel die Eigenthümlichkeit des Gedankenganges des achtzehnten Jahrhunderts auf socialem Gebiete, ja seines ganzen Geisteslebens. Dies Geistesleben ist analytisch und abstrakt, es hat eine Tendenz nach der Seite der Geometrie und der Algebra und sucht die schwierigsten und komplicirtesten Verhältnisse der Wirklichkeit mit Hilfe der Abstraktion zu begreifen. Dieser Schwäche gegenüber erringt Bonald einen leichten Sieg, indem er sich auf das Machtprincip beruft. Er stellt Rousseau's auflösenden Theorien seine absolutistischen Postulate gegenüber: „Gott ist die souveraine Macht über alle Wesen, der Gottmensch ist die Macht über die ganze Menschheit, das Staatsoberhaupt ist die Macht über all' seine Unterthanen, das Familienoberhaupt ist die Macht in seinem Hause. Da alle Macht nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und von Gott stammt, ist alle Macht absolut". *)

Sodann bekämpft man Rousseau auf dem moralischen Gebiete. Rousseau hatte sich bestrebt, in der Moral „das innere, ungeschriebene Gesetz", von welchem Antigone spricht, zur Quelle der Gesetzgebung zu machen. Er hatte gesagt: „Was der Mensch nach dem Willen Gottes thun soll, Das giebt er dem Menschen nicht durch

*) Ganz eben so, wie Bonald, begründet der bekannte Haller seine Angriffe auf den „Contrat social" in seiner „Restauration der Staatswissenschaft".

einen anderen Menschen kund; Das sagt er ihm selbst und schreibt es ihm tief ins Herz". Wäre Dem so, was bedeuteten dann Tradition und Autorität und durch dritte Personen mitgetheilte Offenbarungen! „Wenn der Mensch", entgegnet daher Bonald, „diesem inneren Gesetz durchaus folgen müßte, so wäre er willenlos wie ein Stein, den das Gesetz der Schwere lenkt; braucht er ihm dagegen nicht nothwendig zu folgen, so bedarf es hier einer Autorität, welche ihn auf jene Gesetze aufmerksam machen kann und ihn lehrt, denselben gehorsam zu sein". So wird auch in der Moral das Princip also von dem inneren Gefühle in die äußere Autorität verlegt.

Die Polemik wider Rousseau geht so weit, daß Bonald z. B. über die Ermahnung des Philosophen an die Mütter, selbst ihre Kinder zu stillen, ganze Seiten lang deklamirt. Man sollte glauben, hier wenigstens hätte Rousseau es den strengen Moralisten recht gemacht. Weit gefehlt! Jene Ermahnung beweist, daß Jean-Jacques die Menschen nur als Thiere betrachtet habe. „J. J. Rousseau machte es im Namen der Natur den Frauen zur Pflicht, selbst ihren Kindern die Brust zu reichen, gerade wie es die Weibchen bei den Thieren, und aus dem nämlichen Grunde, thun. . . . Die Väter und Mütter, welche von der Philosophie nur als Männchen und Weibchen betrachtet wurden, betrachteten also die Kinder nur als ihre Jungen" (Bonald: Du divorce

consideré au 19me siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société, Ausgabe von 1817, S. 29 und 31). Und weshalb ist Bonald so erbittert? Augenscheinlich weil er fürchtet, Rousseau möge der Religion Etwas von ihrer Autorität rauben, indem er ein Vernunftgebot erläßt, welches sie nicht direkt gegeben hat. „Rousseau", sagt er, „hat vermuthlich gedacht, die Religion dabei zu ertappen, daß sie eine Pflicht übersehen hätte; aber vielleicht hat eben die Religion, welche weiter als er sah, Alles gescheut, was jungen Eheleuten als Grund oder Vorwand dienen könnte, wenn auch nur für den Augenblick, getrennt von einander zu leben". Die mütterliche Sorge der katholischen Kirche für das Glück der Eheleute und die Vermehrung des Menschengeschlechts soll also durch die Polemik wider Rousseau sich in ihrem glänzendsten Lichte zeigen.

Wir sahen, zu welchen Mißverständnissen der Gesellschaftsidee der abstrakte und mathematische Gedankengang des achtzehnten Jahrhunderts führte. Eines ganz ähnlichen Mißverständnisses hatte man sich durch denselben Gedankengang der Poesie gegenüber schuldig gemacht. In seiner Bewunderung des mathematischen Raisonnements und der Sicherheit, mit welcher man auf dem Wege der mathematischen Schlußfolgerung zur Entdeckung abstrakter Wahrheiten gelangte, wünschte man, der Sprache, so weit möglich, den Charakter des

mathematisch-exakten Ausdrucks mitzutheilen. Ich brauche nur an Condillac's bekannte Definition einer Wissenschaft als einer „langue bien faite“, d. h. einer vollständig klaren und vollständig genauen Sprache, zu erinnern. Man beachtete viel zu wenig, daß, sobald es Eindrücke wiederzugeben gilt, welche nicht dieselben bei Allen sind, und welche bei derselben Person von einem Augenblicke zum andern wechseln können, eine schmiegsame, leicht umzuprägende Sprache erforderlich ist, welche ihren Geist und Charakter von Dem, welcher sie spricht, empfängt. Die Männer der Wissenschaft begannen damals, Das, was man die Poesie und den Stil nannte, zu verhöhnen, und versicherten, daß die Gedanken Alles und die Form so gut wie Nichts sei. Barante, welcher beim Beginn des neuen Jahrhunderts zum ersten Mal seinem Zeitalter in einer literaturgeschichtlichen Schrift die Spitze bietet, bemerkt hiergegen schlagend: „Wenn Ximene zu Rodrigo sagt: ‚Geh, ich hasse Dich nicht‘, so ist es klar, daß, wenn man diese Worte einer kalten Analyse unterwirft, es das Gleiche ist, als wenn sie sagte: ‚Geh, ich liebe Dich‘, und doch würde sie, wenn sie diese letzteren Worte sagte, ein ganz anderer Charakter sein, würde die Rücksicht auf ihren Vater vergessen und sowohl ihre Schamhaftigkeit wie ihren Liebreiz verlieren“. Die Dichter, welche im Grunde von der selben Auffassung wie die Männer der Wissenschaft ausgingen und eben so weit, wie jene, davon entfernt waren, den Stil

als das unmittelbare Produkt des Gedankens zu begreifen, machten sich daran, „Stil" an und für sich zu fabriciren, und sprachen von dem Stil, wie man von der Musik zu einem Texte spricht. Sie betrachteten die Kunst, zu schreiben, als eine rein mechanische Kunst, und man sah die deskriptive Schule, mit Delille an der Spitze, den Versuch machen, die allerpoesielosesten Sujets, wie die Botanik, die Astronomie, die Physik und die Seefahrt, in Stil zu setzen. Ich deute hiemit auf wirklich existirende Dichtungen von Boisjolin, Gudin, Aimé Martin und Esménard hin. Ja, Cournand schrieb sogar ein Gedicht in vier Gesängen vom „Stil" und den Stilarten. Man betrachtete die Poesie als eine künstliche Form, welche dem abstrakt fertigen Gedanken mitgetheilt wurde. Hiergegen hatte schon Buffon seinen treffenden Satz „Le style c'est l'homme", — „der Stil ist der Mann" — gerichtet, ein Satz, welcher seitdem, so oft das Wort Stil genannt wird, als stehende Trivialität zum Vorschein kommt, und niemals öfter als von Denen citirt wird, welche weder Männer sind noch einen Stil haben. *) Die Dichter des achtzehnten Jahrhunderts

*) Das einzige witzige Wort welches über Buffon's Satz gesagt worden ist, verdankt man der Madame de Girardin. Sie zeigt, wie jeder von George Sand's Romanen das Gepräge der einen oder andern Persönlichkeit trägt, für welche die Verfasserin geschwärmt hat. „George Sand's Natur, welche sich abwechselnd kalt und aller Illusionen beraubt mit den Salonhelden, frisch und lächelnd mit dem Sänger der Quellen und der Haide, poetisch mit

gingen in ihrer Auffassung von der Natur des poetischen Stils von ihrem eigenen Verfahren aus. Da ihre eigene Poesie kein Naturprodukt, sondern ihre Sprache das Produkt einer Arbeit nach gewissen Regeln von der Noblesse des Ausdrucks, von der Wahl der Metaphern und der Anwendung der Mythologie war, so glaubten sie, daß die Sprache und der Gedanke von Ursprung an unabhängig von einander entstünden.

Wenn daher Bonald seine Lehre wider sie richtet, daß Sprache und Gedanke sich nicht trennen lassen — der Grundsatz, auf welchem er in seinem Hauptwerke „La législation primitive“ sein ganzes System erbaut, — so hat er selbstverständlich Recht. Aber es geht mit diesem Satze wie mit allen andern der Restauratoren: die orthodoxe Manie, an welcher der Verfasser leidet, veranlaßt ihn, jeden wahren Gedanken so zu recken und zu strecken, daß ein förmliches Monstrum daraus wird. „Die Lösung des Problemes der Intelligenz“, sagt Bonald, „läßt sich in dieser Formel geben: Es ist nothwendig, daß der Mensch sein Wort denke, bevor er seinen Gedanken ausspricht. Das will sagen, es ist noth-

dem Dichter, republikanisch mit dem Advokaten gezeigt hat, zeigt sich jetzt moralisch und religiös mit dem politischen Priester [Lamennais], was dieser Tage einem Spottvogel Anlaß zu der Bemerkung gab: Besonders wenn die Rede von den Werken weiblicher Schriftsteller ist, muß man mit Buffon ausrufen: ‚Der Stil ist der Mann‘“. Le Vicomte de Launay: Lettres parisiennes, Tome I, pag. 89.

wendig, daß der Mensch das Wort wisse, bevor er es spricht, welcher einleuchtende Satz jede Möglichkeit ausschließt, daß der Mensch selbst das Wort erfunden haben könnte". Da hat man's! Auf solche Art gelangt Bonald zu jenem Lieblingssatze der Reaktionäre in diesem Jahrhundert, daß die Sprache ursprünglich von Gott den Menschen gegeben sei. Man findet ihn bei uns in der Aeußerung Sören Kierkegaard's („Ueber den Begriff Angst"), daß keinesfalls der Mensch die Sprache selbst erfunden haben könne. Weshalb nicht? Weil Gott sie fix und fertig offenbart hat.

Wider Locke's und Condillac's gesunde Lehre von der successiven Erwerbung der Sprache und der Ideen stellt Bonald dies sein Axiom von der Nothwendigkeit der primitiven Offenbarung der Sprache und der Ideen auf. Auf dieser Grundlage beruht bei ihm nichts Geringeres, als das Dogma von der Existenz Gottes, woraus alle übrigen folgen. Wohin man sich auch wende, man endet immer dort. Da keiner der Restauratoren einen Begriff von der Wissenschaft hat, da sie alle gute Köpfe mit derjenigen Bildung sind, welche man in einem Jesuitenkollegium erlangt, läßt sich kein wissenschaftliches Tollhausgeschwätz denken, das sie nicht im Munde führten. Die Philologie wird nicht minder, als die Politik und Gesellschaftslehre, auf dem Altare der Theokratie geopfert. Ein merkwürdiger Beweis des Zusammenhanges der Restauratoren ist der Umstand, daß Bonald

im Jahre 1814 De Maistre's Werk „Sur le principe générateur des constitutions politiques“ in neuer Auflage herausgab, also sich eines Werkes annahm, das wider geschriebene Verfassungen eiferte, während er doch in Folge seiner Theorie von der direkten Offenbarung des Wortes zu der Ueberzeugung gekommen war, daß jedes Gebot von den zehn Geboten an und bis auf uns herab schwarz auf weiß aufgezeichnet sein müsse. Aber die Hauptsache war für ihn, wie für De Maistre, daß die Verfassung dem modernen Geiste keine Koncessionen mache, und daß die Autorität von keinem Freiheitshauch angefochten werde; so nahm man es nicht so genau damit, sich mit einem principiellen Gegner zu verbünden. Wie hätte man auch im Jesuitenkollegium nicht ein bischen Jesuitismus gelernt!

Nicht genug, daß man selbst dort in die Schule gegangen war, man wollte auch das ganze Geschlecht dorthin senden. Der dritte Theil von Bonald's „Legislation primitive“ behandelt speciell die Erziehung und ist speciell gegen Rousseau's „Emil“ gerichtet. Er kann es diesem Buche nicht verzeihen, gelehrt zu haben, daß man der Jugend keine religiöse Erziehung geben solle. Er citirt mit heiligem Ernste als Beispiel der unheilvollen Wirkungen von Rousseau's Erziehungstheorien, daß „75 Kinder im Laufe der letzten fünf Monate wegen verschiedener Verbrechen polizeilich verurtheilt worden sind“, und giebt nun seine eigenen Erziehungsgrundsätze

zum Besten. Sie laufen, wie zu erwarten stand, darauf hinaus, alle Individualität zu ersticken. „Wir bedürfen eines stetigen, allgemeinen, gleichförmigen Unterrichts und folglich eines stetigen, allgemeinen, gleichförmigen Lehrers (perpétuel, universel, uniforme); man bedarf also eines Corps, denn ohne Corps giebt es weder Stetigkeit, noch Allgemeinheit, noch Gleichförmigkeit." Er zeigt auch, wie man von verheiratheten Lehrern nicht annehmen könne, daß sie sich ganz ihrer Aufgabe widmen werden, wie es aber eben so wenig nütze, unverheirathete zu wählen, wenn sie nicht unter einer religiösen Disciplin stünden; „denn wenn die öffentlichen Lehrer zwar unverheirathet, aber zugleich weltlich sind, können sie kein wirkliches Corps ausmachen, da sie nach Lust und Laune in dasselbe ein- und aus demselben austreten, und da kein Familienvater außerdem seine Kinder einem unverheiratheten Manne anzuvertrauen wagen könnte, für dessen Sitten nicht eine religiöse Disciplin bürgte". Durch dies herrliche Raisonnement ist es denn klar und deutlich gemacht, daß der ganze Unterricht in die Hände der Geistlichkeit gelegt werden, vorzugsweise religiös sein und die Kinder frühzeitig an Respekt vor der Autorität, der sie ihr Leben hindurch gehorchen sollen, gewöhnen müsse.

Das hartnäckige Hervorkehren des Autoritätsprincips ist also der entscheidende, der herrschende Zug in dieser ganzen Literaturgruppe. Die französischen Restauratoren

betonten es so viel leidenschaftlicher, als die deutschen, zum Theil aus Raceneigenthümlichkeit, zum Theil in Folge des konfessionellen Unterschiedes. Die reaktionäre deutsche Literaturbewegung beruht, wie ich es im vorigen Bande (S. 29 ff.) gezeigt habe, auf dem Subjektivismus; ihr Princip ist der Eigenwille. So mit Haut und Haar katholisch, so autoritätsdienerisch wie die französische Reaktion, ward die deutsche Romantik, trotz all ihrer katholischen Thorheit und Affenschande, doch niemals. Der germanische und protestantische Individualismus setzte sich beständig dagegen zur Wehr. Die französische Sociabilität gab ohne Widerstand nach. Dagegen ist die radikale Vollblut-Reaktion reichlich so interessant, wie die unsichere und halbe.

Noch in dem Augenblick, wo der Umschlag nahe und die Auflösung der ganzen Schule nicht mehr fern ist, sehen wir Lamennais in seinem Buche über den religiösen Indifferentismus behaupten, daß nicht das Gefühl, und ebensowenig die Forschung, sondern die Autorität das Kennzeichen der wahren Religion sei, „so daß die wahre Religion unbestreitbar diejenige ist, welche auf der größtmöglichen sichtbaren Autorität beruht". Und gleich vom Anfange der Bewegung an werden alle Definitionen in demselben Geiste gegeben. Für Bonald ist die Religion die pure Ordnungspolizei. Ich führe als Beweis einige Sätze an, die ich aus seinen Schriften zusammen gelesen:

„Die Religion, welche das allgemeine Band in jeder Gesellschaft ist, zieht vorherrschend den Knoten der politischen Gesellschaft straffer an; selbst das Wort Religion (religare) deutet hinlänglich an, daß sie das natürliche und nothwendige Band der menschlichen Gesellschaft, der Familien und Staaten ist. — Die Religion bringt die Ordnung in die Gesellschaft, weil sie die Gesellschaft lehrt, woher die Macht und die Pflichten stammen. — Die Religion enthält im Wesentlichen die Grundsätze für alle Ordnung. — Die Religion wird triumphiren, weil die Ordnung, wie Malebranche sagt, das unverbrüchliche Gesetz der Geister ist." — Ja, in seiner Freude über die steigende Reaktion ruft er aus: „Schon sehen wir rings in Europa alle mit Recht berühmten Schriftsteller die Nothwendigkeit der christlichen Religion einräumen oder vertheidigen und ihre Werke mit dem Siegel ihrer Unsterblichkeit stempeln; denn, mögen die Schriftsteller es sich merken: alle Werke, in welchen die Grundsätze der Ordnung geleugnet oder bekämpft werden, werden spurlos verschwinden, und nur die, in denen sie vertheidigt oder respektirt werden, werden mit Ehren auf die Nachwelt gelangen". Man sieht, daß von Glaubensinbrunst, von Religiosität, von Gefühl hier nicht die Rede ist, die Religion ist das Band, die Ordnung, das Autoritätsprincip. Welcher Kontrast gegen Deutschland, wo selbst die Mondscheinschwärmerei Religion wurde! Seltsam genug, erhält Bonald sogar durch das

starke Hervorheben der Religion als Ordnung eine ihm sicherlich sehr unerwünschte Aehnlichkeit mit dem Manne, den er von Allen so ziemlich am meisten verabscheute, nämlich mit Robespierre, der ja ebenfalls die Ordnung leidenschaftlich liebte und ihretwegen einen öffentlichen Kultus verlangte. Aber welcher Unterschied bei der Aehnlichkeit, da Robespierre keine andere Ordnung wünschte, als die, welche die Eroberungen der Revolution bewahre und ein Ausdruck des Gedankens in seiner Freiheit sei, während Bonald unter der Ordnung den Inbegriff aller alten Traditionen versteht.

De Maistre trifft mit ihm in diesem Punkte zusammen. Er sagt: „Ohne Papst keine Souverainetät, ohne Souverainetät keine Einheit, ohne Einheit keine Autorität, ohne Autorität kein Glaube“. Er stellt die Monarchie über alle Kritik und Forschung, indem er lehrt, daß sie ein Mirakel sei. Er verherrlicht, wie wir es im vorhergehenden Bande (S. 17 und 399) sahen, die brutale Gewalt als solche, indem er theoretisch die militairische Gesellschaft unter den Korporalstock, die bürgerliche unter das Beil des Scharfrichters stellt. Letzteres that Robespierre praktisch, aber nur weil er kein Heil für die Revolution außer in einer Diktatur sah. So begegnet sich denn auch De Maistre mit Robespierre. Er setzt dem Werk die Krone auf, indem er die Inquisition verherrlicht. Was es diesen Schriftstellern zu fördern gilt, ist also Autorität und Macht. Die Macht wird

im Staate durch „volksthümliche Institutionen“ zertrümmert, welche einen gezwungenen Ministerwechsel herbeiführen können, sie wird in der Religion bedroht, wenn der Priesterstand eine freie Stellung erhält, oder, wie Bonald es nennt, „durch den Presbyterianismus“, sie wird in der Familie umgestürzt, sobald Ehescheidung unter irgend einer Bedingung gestattet wird. Nein! König, Minister und Unterthan, Papst, Priester und Gemeinde, Mann, Frau und Kind sind das unzertrennliche Kleeblatt, nach dem Bilde der Dreieinigkeit. Als unzertrennlich sichern sie die großen Grundgedanken der Autorität und Ordnung.

So haben wir denn, indem wir an so vielen verschiedenen Punkten unsere Sonde hinabstießen und überall denselben Grundgedanken trafen, die herrschende Idee der neuen Periode gefunden. Wir können sie mit vielen Namen benennen: Es ist das große Princip der Selbstentäußerung im Gegensatze zu dem Princip des individuellen Gefühls und der persönlichen Forschung. Es ist das große Princip der Theokratie, der Souveränetät Gottes im Gegensatze zu derjenigen des Volkes, das Princip der Autorität und Macht im Gegensatze zu den Principien der Freiheit, der Menschenrechte und der solidarischen Pflichten. Und wenn wir jetzt einen Blick auf die verschiedenen Gebiete des Menschenlebens werfen, so treffen wir auch dort überall dieselbe Losung und dieselbe weiße Fahne. Die Idee prägt sich nach allen Richtungen aus.

Im Staate bewirkt sie, daß das Rechtsprincip dem Machtprincipe weicht, welches nun als göttliche Macht bestimmt und zum Königthume von Gottes Gnaden wird. In der Gesellschaft verdrängt sie die Idee der Brüderlichkeit und ersetzt sie durch ein halb patriarchalisches, halb tyrannisches Vaterverhältnis, wie die Idee der Gleichheit der Idee der Abhängigkeit Platz macht. In der Moral löscht sie das innere Gesetz aus und weist auf Koncilien und Bullen. Sie definirt die Religion nicht als den Glauben, sondern als das Band, als jene „politische Fessel“, als welche die Revolutionsmänner sie eben gescholten hatten. Sie betont die Unauflöslichkeit in der Ehe sowohl wie im Staate. Sie lehrt, daß der Mensch die Sprache direkt von Gott erhalten habe, und erstickt dadurch in der Geburt die Philologie, um eine theologische Pyramide über ihrer Leiche zu errichten. Sie macht die Erkenntnislehre unmöglich, indem sie der Forschung die größtmögliche sichtbare Autorität zur Richtschnur giebt. Sie vergiftet das heranwachsende Geschlecht, indem sie die Erziehung desselben einem, den Befehlen eines Jesuitengenerals blind gehorchenden Halbmanns-Corps anvertraut.

Und als diese Richtung nicht lange nach ihrem kräftigen Hervortreten ihre Poesie erhält, stempelt sie bald ebenfalls die Epopöe, den Roman, das Lied, die Ode, ja das Theater mit ihrem Charakterzeichen. Auch in der Poesie herrschen die Lilien. Die neue Dichterschule er-

hält den Namen der seraphischen. Ihre Helden, ihre typischen Persönlichkeiten werden der Märtyrer, wie bei Chateaubriand, oder der Prophet, wie bei De Vigny (Moses). Die Dichter suchen ihre Inspirationen in der Bibel und bei Milton. Dichterinnen, wie Frau von Krüdener, treten als Prophetinnen auf, und greifen als solche wirksam in den Entwicklungsgang der Zeit ein. Oden und Meditationen drehen sich, wie bei Victor Hugo und Lamartine, um die Salbung von Königen und die Geburt von Kronprinzen. Die Geburt des Grafen von Chambord ist kaum weniger als ein Mirakel, und wird in ganz Frankreich besungen. Mit dem Kreuz in der Hand verjagen Lamartine und Hugo die heidnische Mythologie aus der Lyrik. Auf dem Theater treten die Tempelherren und die Makkabäer auf, welche wir aus Zacharias Werner's „Söhnen des Thals“ und der „Mutter der Makkabäer“ kennen. Das erste Sujet wird von Raynouard, das zweite von Guiraud behandelt. — Es giebt kein Gefühl im Menschenherzen, kein Gebiet im menschlichen Geiste, keine Abart der Literatur, welchen diese, so rasch wieder mißlingende Restauration nicht vor ihrem Verschwinden ihr Geistesgepräg aufdrückte.

[Bonald: Théorie du pouvoir, Tome I—III. La Législation primitive. Essai analytique sur les lois naturelles. Du divorce. — Barante: Tableau de la littérature française au 18me siècle. — Lamennais: Essai sur l'indifférence en matière de réligion. — Laurent: Histoire du droit des gens, Tome XVI.]

4.

Chateaubriand's „Genius des Christenthums" bezeichnet den Uebergang vom ersten Stadium der Reaktion zu seinem zweiten, indem dies Werk, wie schon bemerkt worden ist, die Autorität durch einen Appell an das Gefühl zu fördern und wieder einzusetzen suchte.

Die Vertheidigung des Christenthums, welche hier geliefert wurde, war von einer bisher unbekannten Art, weil sie sich an das Gefühl und die Einbildungskraft, nicht an die Intelligenz und den Glauben wandte. Das Buch spricht gleichsam die Ueberzeugung aus, daß die Intelligenz jetzt antichristlich und der Glaube verschwunden sei.

Der Verfasser selbst war wenige Jahre zuvor Freidenker, ja Materialist gewesen. In einem ihm zugehörenden Buche fand Sainte-Beuve nach seinem Tode eigenhändige Randbemerkungen, welche den Beweis dafür liefern. Bei den Worten: „Gott, die Materie und das Schicksal sind Eins", hat er hinzugefügt: „Dies ist mein System, Dies ist Das, woran ich glaube". An der Stelle, wo im Texte folgendes Raisonnement steht: „Du sagst, Gott habe dich frei erschaffen. Das ist nicht die Frage. Hat er vorausgesehen, daß ich fallen, daß ich ewig unglücklich

werden würde? Ja, unzweifelhaft. In solchem Falle ist Euer Gott nur ein furchtbarer und absurder Tyrann", bei diesen Worten hat er am Rande bemerkt: „Dieser Einwand ist unwiderleglich und stürzt das ganze christliche System vollständig über den Haufen. Uebrigens glaubt Keiner mehr daran".

Dies ist Chateaubriand's Jugendstandpunkt; aber seine Mutter stirbt, und hinterläßt ihm die Bitte, an ihrem Glauben festzuhalten. „Ich weinte und glaubte," sagt er.

Selbst bekehrt oder halbwegs bekehrt auf dem Wege des Gefühls, versucht er jetzt, in derselben Weise auf Andere zu wirken. Konnte man nicht mehr erwarten, intellektuelle Empfänglichkeit für die Dogmen des Christenthums zu finden, so konnte man doch immer Sympathien für dessen rührende und erhabene Poesie erwarten. Es war eine originelle und zeitgemäße Idee, die Apologie in Poetik zu verwandeln. Er weiht dem melancholischen Klange der Kirchenglocken ein ganzes Kapitel. Er schildert die idyllische Ruhe der schlichten Dorfkirche. Er giebt Bilder und Gleichnisse, wo man Beweise erwartet. Bonald gebraucht den Ausdruck: in Büchern, die ein Werk des Raisonnements, wie seine eigenen seien, zeige die Wahrheit sich wie ein König an der Spitze seines Heeres an einem Schlachttage, aber in Büchern wie denjenigen Chateaubriand's gleiche sie vielmehr einer Königin auf ihrem Krönungszuge, umgeben von allem

Prachtvollen und Reizenden, was man irgend habe auftreiben können. Der Sinn ist, daß Chateaubriand viel mehr rühren, als überzeugen will. Im Privatgespräch drückte Bonald sich übrigens unumwundener aus. Er sagte: „Ich gab meine Pillen, wie sie waren, er gab die seinigen überzuckert".

Kein Buch giebt sicherlich einen bessern Maßstab dafür ab, wie wenig tief die religiöse Renaissance war, als dieses. Sein Gesichtspunkt ist derjenige, welchen man nach allgemeinem Uebereinkommen den romantischen zu nennen pflegt. Es wendet sich der Vergangenheit zu, und da der Romantiker ein Phantasiemensch ist, so erblickt er die Vergangenheit in einem phantastischen Lichte. Die Religion des Romantikers ist eine Paradereligion, ein Werkzeug für den Politiker, ein Saitenspiel für den Dichter, ein Symbol für den Philosophen und eine Modesache für den Weltmann.

Wie die deutschen, dänischen und französischen Romantiker, schwärmt Chateaubriand für das Mysteriöse und beginnt seine Vertheidigung des Autoritätsglaubens damit, sich ganz allgemein auf das Mysteriöse im Leben zu berufen. „Es giebt nichts Schönes, Süßes und Großes im Leben, als das Geheimnisvolle. Die wunderbarsten Gefühle sind diejenigen, welche uns zugleich bewegen und verwirren. Schamhaftigkeit, keusche Liebe, reine Freundschaft sind voller Geheimnisse . . . Ist die Unschuld, welche ihrem Wesen nach nur eine heilige Un-

wissenheit ist, nicht das unaussprechlichste Mysterium? — Die Frauen, die schönere Hälfte des Menschengeschlechts, können nicht ohne Mysterien leben". Der Sprung von hier bis zu den Dogmen einer positiven Religion erscheint groß.

Ganz auf dieselbe Art bedient sich De Maistre des Mysteriums. Es gilt für ihn nur zu beweisen, daß die eine oder andere Institution unerklärlich sei, so glaubt er bewiesen zu haben, daß sie göttlich sei. So läßt sich für die erbliche Monarchie und den Erbadel kein rationeller Grund anführen — Beweis genug, daß sie von Gottes Gnaden sind. Was läßt sich zur Vertheidigung des Krieges vorbringen? Nicht Viel, folglich ist der Krieg ein Mysterium. Sieht man genauer zu, so begreift man, daß diese Wendung nothwendig ist. Die Autorität fordert als ihr nothwendiges Gegenstück das Mysterium. So sagt Michaud in der Dedikation des Gedichtes: „Le printemps d'un proscrit" 1803: „Die Gesellschaft muß ihre mysteriöse Seite haben, eben so wohl wie die Religion, und ich habe stets gedacht, man müsse bisweilen an die Gesetze des Vaterlandes glauben, wie man an Gottes Gebote glaubt. Sowohl im täglichen Leben wie in der Politik giebt es Dinge, die man besser ausführt, wenn man nicht an die Ursache denkt, welche Einen veranlaßt, zu handeln".

Chateaubriand's Werk war glänzend und blendend durch seine Form. Ohne diese Eigenschaften hätte es

nicht das Aufsehen gemacht, welches es erregte. Es enthält Naturschilderungen, Stimmungsergüsse und ganz vereinzelte gute Bemerkungen. Aber sein literarischer und poetischer Werth ist doch in seinen Episoden „Atala“ und „René“ zusammengedrängt, die als Versuchsballons lange vorher dem Werke vorausgesandt wurden, und mit denen wir es hier nicht zu thun haben: diese haben wir ihrer Zeit (Band I, Seite 63—73) in ihrer historischen Bedeutung betrachtet.

Hier wollen wir nur in dem Charakter der Vertheidigungsmethode den Beweis für die Unwahrheit der ganzen Richtung, welche dies Buch einleitet, suchen und liefern. Dem ästhetischen Theile des Werkes ist ein dogmatischer vorangestellt, welcher, übereinstimmend mit der ganzen Manier des Buches, darauf ausgeht, die Schönheit der christlichen Dogmen aufzuweisen. Hier einige Beispiele der ungereimten Konsequenzen, zu welchen dieser „Wie schön!“-Stil führte.

Vom Abendmahle sagt er: „Wir wissen nicht, was man gegen ein Sakrament einwenden könnte, das Einen veranlaßt, einen solchen Kreis poetischer, moralischer, historischer und metaphysischer Ideen zu durchlaufen, gegen ein Sakrament, das mit Blumen, Jugend und Lieblichkeit beginnt, und das damit endet, Gott zur Erde herabsteigen zu lassen, um sich den Menschen als geistige Nahrung hinzugeben“. Was man dagegen einwenden könnte? Nicht das Mindeste, wenn es wahr ist.

Trotz der Schönseligkeit, geht Chateaubriand mit der größten Pedanterie zu Werke. Das Cölibat wird zuerst vom moralischen Gesichtspunkte betrachtet und, solchergestalt untersucht, sogar die moralischste Institution von allen genannt; dann wird demselben wiederum ein neues Kapitel gewidmet mit dem halbkomischen Titel: „Untersuchung der Jungfräulichkeit, vom poetischen Gesichtspunkte betrachtet“. Dies schließt mit folgender unglaublichen Tirade: „So sieht man, daß die Jungfräulichkeit, welche sich vom untersten Glied in der Kette der Wesen emporhebt (ihre Bedeutung wird nämlich auch bei den Thieren untersucht), sich zum Menschen, vom Menschen zu den Engeln und von den Engeln zu Gott hinauf erstreckt, bei welchem sie sich verliert“. Und in der Originalausgabe war, als sei Dies nicht genug, noch hinzugefügt: „Gott ist selber der große Einsame des Universums, der ewige Junggesell (célibataire) der Welten“.

Man wundert sich vielleicht, daß das Vaterverhältnis zur zweiten Person der Dreieinigkeit gar nicht in Betracht kommt. Mit um so größerem Nachdruck kann der Verfasser die Jungfräulichkeit des Heilandes betonen. Er sagt:

„Der Gesetzgeber der Christen wurde von einer Jungfrau geboren und starb als Jungfrau (vierge)“. Und dann fügt er folgende Worte hinzu: „Hat er uns hiedurch nicht lehren wollen, daß die Erde in politischer und natürlicher Hinsicht die Vollzahl ihrer menschlichen

Bewohner erreicht habe, und daß wir nun, weit entfernt davon, das Geschlecht vermehren zu sollen, vielmehr von jetzt an darauf achten müssen, die Einwohnerzahl zu beschränken?"

Man erstaunt, die Theorie des Malthus als Facit dieser christlichen Romantik zu erblicken. Wer hätte gedacht, daß so viel Nationalökonomie in den Evangelien stecke!

Bei Gelegenheit der Dreieinigkeit steht dort zu lesen: „Die Zahl 3 scheint in der Natur die Zahl vor allen zu sein; sie ist nicht erzeugt, weshalb Pythagoras sie die Zahl ohne Mutter nannte. Selbst in den Lehren der Vielgötterei kann man die eine und andere dunkle Tradition von der Dreieinigkeit erkennen. Die Grazien haben sie zur Grenze ihrer Zahl genommen".

So wird bei Chateaubriand die Dreieinigkeit von den Grazien als Karyatiden getragen.

Dieser Vertheidigung der christlichen Dogmen entspricht eine Vertheidigung des christlichen Ritus, wie folgende: „Im Allgemeinen kann man erwidern, daß der ganze christliche Ritus von der höchsten Moralität ist, wäre es auch nur aus dem Grunde, weil er von unsern Vätern ausgeübt worden ist, weil unsere Mütter als christliche Frauen an unserer Wiege gestanden haben, und weil die Religion ihre Psalmen über den Särgen unserer Väter gesungen und ihnen Frieden in ihren Gräbern gewünscht hat". Wäre es nicht schon an und für

sich klar, daß diese Vertheidigung sich auf jede beliebige Religion anwenden läßt, so käme bei dieser Gelegenheit noch hinzu, daß sie gerade in einem Falle wie diesem am allerwenigsten paßt, wo es galt, das Geschlecht der Söhne dahin zu bringen, sich von der antichristlichen Lebensanschauung ihrer Väter loszusagen.

Nicht minder burlesk sind die Beweise zu Gunsten einer Theodicee, welche bei Chateaubriand von der Naturbetrachtung hergeleitet wird. Er sagt: „Sind ein Krokodil, eine Schlange, ein Tiger weniger zärtlich gegen ihre Jungen, als eine Nachtigall, ein Huhn, ja ein Weib? . . . Ist es nicht eben so wunderbar wie rührend, ein Krokodil sein Nest bauen und Eier legen, wie ein Huhn, und ein kleines Ungeheuer, ganz wie ein Küchlein, aus der Schale hervorkommen zu sehn? Wie viele rührende Wahrheiten enthält dieser Kontrast! Wie veranlaßt er uns, Gottes Allgüte zu lieben!"

Wo die Männer der Restauration auf irgend Etwas eingehen, was die Natur oder Naturwissenschaft betrifft, da werden sie allemal höchst komisch. Wer Lust hat, mag in Chateaubriand's Besprechung von Bonald's „Législation primitive" seinen Ausruf des Erschreckens darüber nachlesen, daß er einen kleinen Jungen auf die Frage des Lehrers: „Was ist der Mensch?" hat antworten hören: „Ein Säugethier". Und im selben Geiste äußert De Maistre oftmals, die ganze Chemie bedürfe einer Reorganisation von Seiten der Theologie, und es werde

wohl dem einen oder andern ehrlichen Gelehrten der Nachweis gelingen, daß nicht der Mond, sondern Gott an der Ebbe und Fluth Schuld sei, sowie daß das Wasser, welches ein Element sei, sich nicht in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegen lasse. Ja, er meint, die Vögel seien ein lebendiger Beweis gegen das Gesetz der Schwere. Eine der Personen in seinen „Soirées de Saint-Petersbourg“ bemerkt in dieser Hinsicht, daß die Vögel überhaupt übernatürlicher als andere Thiere seien, was sich schon darin zeige, daß die Taube die ausgewählte Ehre habe, den heiligen Geist vorzustellen. Daß das Krokodil Eier legt, daß die Vögel fliegen, sind Mirakel für diese Männer.

Auf den dogmatischen Theil des Werkes folgt der ästhetische, welcher den Kern desselben bildet. Hier bestrebt sich Chateaubriand, nachzuweisen, daß „von allen Religionen, die jemals existirt haben, die christliche Religion die poetischste, die menschlichste, die für Freiheit, Kunst und Literatur günstigste sei, daß die moderne Welt ihr Alles verdanke, vom Ackerbau bis zu den abstrakten Wissenschaften, von den Asylen für Unglückliche bis zu den Tempeln, welche von Michel Angelo erbaut und von Rafael verziert wurden, daß es nichts Göttlicheres gebe, als seine Moral, nichts Liebenswürdigeres und Prächtigeres als seine Dogmen, seine Lehre und seinen Kultus, daß es das Genie begünstige, den Geschmack läutere, die tugendhaften Leidenschaften entwickle,

dem Gedanken Kraft gebe, dem Schriftsteller und Künstler die edelsten Formen verleihe" u. s. w.

Zweihundert Jahre lang hatte der große Streit, ob der literarische Vorzug den Alten oder den Modernen gebühre, sich durch die ganze neuere Literatur erstreckt, eine Streitfrage, welche schon Corneille und Racine beschäftigte, welche Anlaß zu den ersten Uebersetzungen der klassischen Vorzeitsdichtungen gab, und deren Erörterung allmählich dahin geführt hatte, daß der moderne Geist nach dem ersten überwältigenden Eindruck von der Herrlichkeit der Antike sich selbstvertrauend zusammenfaßte. Es war diese zweihundertjährige Debatte, welche Chateaubriand jetzt in einer bisher nicht angewandten Form als Diskussion über den Werth des Christenthums für die Poesie und Kunst, im Vergleich mit dem Werthe der alten Mythologien, wieder aufnahm. Auf die seltsamste Weise verwahrt er sich dagegen, daß es doch nicht darauf ankomme, ob und in welchem Grade eine Religion poetisch sei, sondern, ob sie die Wahrheit für sich habe, oder nicht. Und zu welchen Mitteln muß Chateaubriand seine Zuflucht nehmen, um seine Behauptungen zu beweisen! Er vergleicht z. B. den heidnischen Tartarus ästhetisch mit der christlichen Hölle. Wie Viel hat nicht diese voraus! „Die Poesie der Qualen und die Hymnen des Fleisches und Blutes".

So klirrt er poetisch mit den Marterwerkzeugen der Hölle, benutzt sie als ästhetische Klappern für die alten

und stumpfen Kinder des neuen Jahrhunderts, und bringt ein Salonchristenthum in Mode, zum Gebrauch der höheren und abgespannten Gesellschaftsklassen in Frankreich. Im siebzehnten Jahrhundert hatte man an das Christenthum geglaubt, im achtzehnten hatte man es verleugnet und ausgerottet, im neunzehnten begann jetzt diejenige Art von Religiosität, welche darin bestand, wehmüthig um das Christenthum herumzugehen, wie man um einen Museumsgegenstand herumgeht, und auszurufen: „Wie poetisch! wie rührend und wie schön!" Man brachte eine Klosterruine in seinem Garten an und setzte einen Automaten in Eremitentracht hinein. Das goldne Kreuz ward wieder ein Toilettengegenstand für Damen der guten Gesellschaft, und man wurde durch Kirchenconcerte zu Thränen gerührt. Man fühlte sich ergriffen von dem Gedanken, welch ein Trost die Religion für den Armen und Nothleidenden sei. Man hatte den einfältigen Glauben der alten Zeit verloren und hielt sich an das Aeußere, an den poetischen, socialen und politischen Einfluß der katholischen Kirche. Man putzte das Autoritätsprincip, so veraltet und abgenutzt es war, mit sentimentaler und poetischer Schminke auf, damit es jung und einladend aussähe, aber man erreichte Nichts weiter, als das einst so furchtbare Princip zum Gespötte zu machen.

Und wie Constant jetzt sein Buch über die Religionen im Hause seiner Freundin Madame de Charrière

schrieb, so schrieb Chateaubriand dies Werk bei seiner aufopfernden und vertrauten Freundin Madame de Beaumont. Sie half ihm beim Zusammensuchen der Citate, deren er für dasselbe benöthigt war. Für etwas Weltlichkeit scheint das Buch also doch Raum in seiner Seele gelassen zu haben.

Wie deklamirte Chateaubriand später unter Ludwig XVIII. wider die verheiratheten Priester, mit welcher Entrüstung hetzte er die ganze royalistische und katholische Partei gegen sie auf, wie eifrig sorgte er dafür, ihnen jeden Heller ihrer Besoldung zur Strafe dafür zu entziehen, daß sie sich die Gesetze der Republik zu Nutze gemacht und sich wie jeder andere Bürger verheirathet hatten! Und war denn nicht er selbst, „der demüthige Levit", wie er sich als Verfasser des „Genius des Christenthums" nennt, eine Art Priester, ja mehr als ein gewöhnlicher Priester, und war er nicht verheirathet, und mehr als verheirathet? Ich erwähne diesen Zug, weil er eins der tausend Symptome von Etwas ist, das sich überall in der kirchlichen Restauration zeigt, und für das mir das Wort Heuchelei als kein zu gehässiges und derbes Wort erscheint.

Von solcher Art ist dies Buch, und so ist es entstanden. Sein kolossaler Succeß und sein ungeheurer Einfluß geben ihm eine Bedeutung, die es durch sich selbst nicht haben würde. Es war das Buch des Augenblicks, das in einer Umhüllung von Empfindsamkeit ein=

geschmuggelte Autoritätsprincip, welches bald den Thron besteigen sollte. — Betrachten wir denn dies Princip, all' seiner Hüllen entkleidet, in einem anderen Hauptwerke der Zeit, in Bonald's berühmtem Buche „Le divorce“, — meiner Ansicht nach das originellste und interessanteste seiner Werke.

Dasselbe wird durch eine lange Jeremiade darüber eingeleitet, wie es in der Welt aussehe, seit die Autorität über den Haufen gestürzt worden sei. Die moderne Philosophie, sagt er, welche in Griechenland geboren ward, unter jenem Volke, das ewig ein Kind blieb, und das immer die Weisheit außerhalb der Wege der Vernunft [sic!] suchte, begann damit, atheistisch oder deistisch[!] Gott zu leugnen. Hume's und Condillac's sensualistische Lehre hat jetzt den Menschen, der „eine von Organen bediente Intelligenz“ ist, zu einem Thiere, zu einem bloßen Naturwesen gemacht. Die allgemeine gesellschaftsauflösende Geistesrichtung ist in das häusliche Leben eingedrungen, und statt des Verhältnisses, das in früherer Zeit zwischen Eltern und Kindern bestand: Autorität und Unterwerfung, haben Insubordination in die jungen Herzen und Gleichheitsideen in die jungen Hirne sich eingeschlichen, so daß die Kinder sich für ihrer Eltern Gleichen halten, ja sogar sich gestatten, dieselben zu duzen. Die Eltern, welche ihrerseits das Bewußtsein ihrer Schwäche haben, wagen nicht mehr Herren zu sein, sondern streben darnach, die „Freunde“ oder „Ver-

trauten" ihrer Kinder, allzu oft ihre Mitschuldigen zu sein. Die weichherzige Betrachtung des Lebens spiegelt sich in einer ebenso weichherzigen Betrachtung des Todes ab. Man hat vorgeschlagen, Vasen von Glas oder Porzellan zur Aufbewahrung der Asche seiner Väter zu verfertigen, und — o Grausen! — eine Polizeiverordnung hat einer Mutter gestattet, nach Heidenart die Leiche ihrer Tochter zu verbrennen. Ueberall hat man die Abschaffung der Todesstrafe, dieses Kleinods, dieses hauptsächlichsten Mittels zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft (ce premier moyen de conservation de la société), vorgeschlagen und in einigen Staaten durchgeführt. Man hat Regierungen von „der plötzlichen Manie, welche man Philanthropie nennt", ergriffen werden sehn. Die sogenannten Naturwissenschaften — [man beachte das „sogenannt!"] —, welche vielmehr die materiellen Wissenschaften heißen müßten, da sie nur von der Körperwelt handeln, verdrängen die höheren, die geistigen Wissenschaften, zumal die „hohe Metaphysik" der alten Zeit. In der Poesie hat das scherzende und lustige Genre die heroische Tragödie abgelöst. In den Romanen, welche so deutlich den Charakter eines Zeitalters spiegeln, wurde früher regelmäßig die Liebe der Pflicht geopfert. Jetzt ist es umgekehrt, und Rousseau hat den Roman geschrieben, welcher von allen am meisten die Phantasie der Frauen auf Irrwege geführt und ihre Herzen verderbt hat, nämlich „Die neue Heloise". Sogar in der Garten-

kunst hat das Autoritätsprincip sich verloren: „Die ländliche und rohe Natur der englischen Gärten hat die prachtvolle Symmetrie in Le Nôtre's Anlagen verdrängt."

Wider all' diese empörenden Schrecklichkeiten richtet nun Bonald seine schwere Artillerie. All' diesen Versuchen, die Gesellschaft aufzulösen, stellt er seinen Versuch, die Gesellschaft zu retten, gegenüber. Und hier ist es ein Hauptpunkt, den es zu erobern gilt. Die Gesellschaft beruht auf der Ehe, sie steht und fällt mit ihr. Die Revolution hat die Ehescheidung zugelassen. Aber wo Scheidung möglich ist, da existirt die Ehe nicht mehr. Es gilt daher, mit einer großen Kraftanstrengung die Aufhebung des Scheidungsrechtes zu erzielen. Diese Anstrengung gelang ihm nur allzu gut.

Hören wir daher Bonald's eigene Theorie. Es verlohnt sich, sie kennen zu lernen. Ist seine Philosophie recht mager, so ist sie desto curioser.

Eine entwickelte Vernunft, sagt Bonald, begreift alle Wesen und ihre Verhältnisse unter diesen drei allgemeinen Ideen: Ursache, Mittel und Wirkung, den abstraktesten, welche die Vernunft fassen kann. Sie liegen jedem Urtheil zu Grunde und bilden die Grundlage aller socialen Ordnung. Jede Gesellschaft besteht solchermaßen aus drei von einander unterschiedenen Personen, welche man als die socialen Personen bezeichnen kann. Die Vernunft erblickt in Gott, welcher will, die erste Ursache, im Menschen, welcher diesen Willen aus-

führt, das Mittel, den Minister, den Vermittler, und in derjenigen Ordnung der Dinge, welche Gesellschaft heißt, die Wirkung, welche aus dem Willen Gottes und der Thätigkeit des Menschen resultirt. Diese Vernunft herrscht nach Bonald's Ansicht nur im Katholicismus: Er sagt: „Die Religion, welche Gott an die Spitze der Gesellschaft stellt, verleiht dem Menschen eine hohe Idee von der menschlichen Würde und ein tiefes Gefühl von der Unabhängigkeit des Menschen, während die Philosophie, welche überall den Menschen am höchsten stellt, beständig zu Füßen des einen oder andern Götzenbildes kriecht, in Asien zu Füßen Muhamed's, in Europa zu Füßen Luther's, Rousseau's oder Voltaire's“ (Le divorce, pag. 42).

Man sieht, daß Luther von Bonald ohne Weiteres mit Antichristen wie Muhamed oder Voltaire zusammengestellt wird. Dies ist ein stehender Zug in der ganzen Periode, gerade wie derjenige, daß Protestantismus und Unsittlichkeit für Eins erklärt werden. Wenn De Maistre von der Reformation spricht, so erzählt er mit der ernsthaftesten Miene, daß das halbe Europa seine Religion gewechselt habe, damit ein zügelloser Mönch sich mit einer Nonne verheirathen konnte. In seiner „Théorie du pouvoir“ (Tome II., pag. 305) sagt Bonald: „Ein hitziger und sinnlicher Mönch hatte die Religion in Deutschland reformirt, ein wollüstiger und grausamer Fürst reformirte sie in England . . . Charakteristisch ist

es, daß die Kirchenreform in Deutschland vom Landgrafen von Hessen, der sich noch bei Lebzeiten seiner Gemahlin mit Margaretha von Saale verheirathen wollte, in England von Heinrich VIII., der sich von Katharina von Arragonien scheiden lassen wollte, um sich mit Anna von Boleyn zu vermählen, und in Frankreich von Margaretha von Navarra, einer Fürstin von mehr als zweifelhaften Sitten, beschützt wurde. So ging der Occident durch die Ehescheidung zu Grunde, wie der Orient durch die Polygamie.“ In seiner englischen Literaturgeschichte (Oeuvres, Tome VI., pag. 75) sagt Chateaubriand über Luther's Ehe: „Er verheirathete sich sowohl um ein gutes Beispiel zu geben, als auch, um sich von seinen Anfechtungen zu befreien. Wer die Regeln übertreten hat, sucht stets den Schwachen nach sich zu ziehen und sich mit der Menge zu decken; denn durch die Uebereinstimmung der großen Anzahl schmeichelt man sich Andere zu dem Glauben an die Rechtlichkeit und Richtigkeit einer Handlung zu bewegen, die oft nur das Resultat eines Zufalls oder einer Leidenschaft war. Heilige Gelübde wurden auf zwiefache Weise verletzt: Luther ehelichte eine Nonne.“

Was diese heftigen Ausfälle wider Luther und den Lutheranismus verständlich macht, ist, daß man, wie die deutschen Romantiker, mit großer Klarheit erkennt, wie der Protestantismus mit nothwendiger Konsequenz zu der modernen Geistesrichtung hinführt, vor welcher man

zurück schaudert. So heißt es in Lamennais' „Essai sur l'indifférence“: „Man hat jetzt erkannt, daß die Kirche und ihre Dogmen auf der Autorität wie auf einem unerschütterlichen Felsen beruhen. Deshalb vereinigt sich die ganze Mannigfaltigkeit von Sektirern, welche in Betreff aller übrigen Punkte uneinig sind, um diesen Grundpfeiler aller Wahrheiten zu zersägen. Lutheraner, Socinianer, Deisten, Atheisten sind die verschiedenen Namen, welche die successiven Entwicklungsstufen derselben Lehre bezeichnen; sie verfolgen alle mit unermüdlicher Ausdauer ihren Angriffsplan wider die Autorität.“

Die einzige echte, katholische Vernunft bei Bonald erblickt daher überall die drei socialen Personen: Die Macht, den Minister und den Unterthan. Sie erhalten in den verschiedenen Gesellschaftssphären verschiedene Namen. In der religiösen Gesellschaft heißen sie Gott, Priester und Gläubige, in der politischen Gesellschaft König, Adel oder Beamtenstand, Volk oder gemeiner Mann; in der häuslichen Gesellschaft endlich heißen sie Vater, Mutter und Kind.

Wer noch nicht mit Bonald's Denkweise vertraut ist, wird wahrscheinlich bei dieser letzten Zusammenstellung stutzen; allein es ist Bonald ein so vollkommener Ernst damit, den Vater mit der Macht, die Mutter mit dem Ministerium und das Kind mit dem Unterthan zu parallelisiren, daß er sogar die letzte Reihe der Bezeichnungen durchgehends statt der ersten gebraucht; denn, sagt er,

Vater, Mutter, Kind passen für die Thiere so gut wie für die Menschen, die Bezeichnung Macht, Minister, Unterthan dagegen ausschließlich für intelligente Wesen; außerdem, sagt er an einer andern Stelle, muß man so viel wie möglich bemüht sein, den Menschen und seine Verhältnisse zu spiritualisiren, gegenüber den Bestrebungen, welche von anderer Seite gemacht werden, das Menschenleben zu materialisiren.

Er begründet seine Lehre mit seinen gewöhnlichen Formeln. Der Mann und das Weib, sagt er, existiren beide; aber sie existiren nicht auf dieselbe Weise. Sie sind einander ähnlich, aber sie sind einander nicht gleich. Die Vereinigung der Geschlechter ist der Grund ihres Unterschieds. Die Hervorbringung eines Menschen ist das Ziel ihrer Vereinigung. Der Vater ist stark, das Kind ist schwach, der Vater aktiv, das Kind passiv. Die Mutter bildet das Zwischenglied. Weshalb? Ja, sagt Bonald, der Vater ist ein bewußtes Wesen und kann nicht Vater werden, außer mit seinem Willen; die Mutter kann dagegen, selbst mit vollem Bewußtsein, Mutter werden wider ihren Willen [also passiv]. Das Kind hat weder den Willen, geboren zu werden, noch Bewußtsein davon, daß es geboren wird.

Auf dies widerwärtige und tragische Naturverhältniß, daß das Weib unfreiwillig Mutter werden kann, basirt also Bonald seine empörende Rangordnung der Geschlechter. Ja, er sagt wörtlich (Fünfte Ausgabe,

Seite 71): „In dieser Abstufung ihres Verhältnisses liegt allein die Lösung der Ehescheidungsfrage“, nämlich daß keine Scheidung zu gestatten ist.

Und wäre nun Dies eine wahnwitzige Theorie geblieben, wie so viele andere unsinnige Theorien, die kein Mensch zu verwirklichen gedenkt, wer würde sich dann darüber erbosen! Aber man denke sich, daß auf Grundlage dieses Buches die Ehe- und Scheidungsgesetze in Frankreich, die Gesetze, welche noch heutigen Tags bestehen, zwölf Jahre nach dem Erscheinen des Buches erlassen wurden.*) Damals, gleich nach der Rückkehr der Bourbonen, war Bonald's Einfluß so unwiderstehlich, daß die stupide und klerikale Nationalversammlung mit 225 Stimmen gegen 11 die Ehescheidung aufhob.

Man kann also sagen, fährt Bonald rücksichtlich der Erziehung fort, daß der Vater die Macht hat oder ist, durch die Mutter als Minister oder Mittel die reproduktive und aufrechterhaltende Handlung auszuüben, deren Zweck oder Unterthan das Kind ist.

Das Verhältnis zwischen Mann und Weib in der Ehe wird daher einfach folgendermaßen bestimmt: Der Mann ist le pouvoir, die Macht, das Weib ist le devoir, die Pflicht. Selbst die heilige Schrift nennt ja den

*) Louis de Viel-Castel: Histoire de la Restauration, Tome IV, pag. 487.

Mann das Haupt oder die Vernunft des Weibes, das Weib die Hülfe oder den Handlanger des Mannes, und bezeichnet das Kind als Unterthan, indem sie ihm stets einprägt, gehorsam zu sein.

Das Weib ist also dem Manne ähnlich, wie der Mann Gott ähnlich ist. Der Mann ist nach Gottes Bilde erschaffen, aber er ist deshalb nicht seines Gleichen. Das Weib ist aus dem Fleische und Blute des Mannes erschaffen, aber es ist ihm untergeordnet. Man sieht, daß Bonald's Theorie mit derjenigen Milton's in seinem „Paradiese" übereinstimmt. *) „Die häusliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft, wo der Mann die beschützende Gabe der Stärke, das Weib die Bedürfnisse der Schwäche mitbringt, er die Macht, sie die Pflicht". So entstellt Bonald die Lehre des Paulus, welche zu ihrer Zeit der gewaltigste und bewunderungswürdigste Fortschritt auf dem Wege der Befreiung des Weibes war.

Was ist hienach für Bonald die Ehe? Die Ehe ist die Verpflichtung, welche zwei Personen verschiedenen Geschlechts übernehmen, eine Gesellschaft zu begründen, eine Gesellschaft, welche Familie heißt. Dies unterscheidet die Ehe von jedem andern Zusammenleben zwischen Mann und Weib. Mit tiefer Entrüstung bespricht Bonald das Witzwort Condorcet's: „Wenn die Menschen

*) „He for God only, she for God in him." Paradise lost, IV.

eine Verpflichtung gegen die noch nicht existirenden Wesen hätten, so könnte es nicht die sein, ihnen die Existenz zu schenken." Im Gegentheil! die Ehe besteht eben, damit das Geschlecht erhalten werde. Hieraus darf man nach Bonald's Anschauung jedoch keineswegs schließen, daß eine kinderlose Ehe, eine solche, die also ihre Bestimmung verfehlt zu haben scheint, aufgelöst werden dürfe; denn, sagt er, indem man die erste Ehe aufhebt, um eine andere zu schließen, wird die Erzeugung von Kindern in der ersten Ehe unmöglich, ohne deshalb in der zweiten sicher zu sein. So lange Mann und Frau keine Kinder haben, ist doch eine Möglichkeit für das Kommen derselben vorhanden, und da die Ehe nur der Kinder halber, welche kommen können, gestiftet ist, so ist kein Grund, sie aufzuheben. Die Ehe ist für Bonald die eventuelle Gesellschaft, welcher die Familie als die aktuelle Gesellschaft entspricht: „Der Zweck der Ehe", lehrt er, „ist nicht das Glück der Ehegatten." Was ist denn dieser Zweck? Die Ehe, antwortet er, ist der Gesellschaft wegen da. Die Religion und der Staat haben bei der Ehe nur die Pflichten im Auge, welche sie auferlegt. Aber wenn die Ehe nur der Gesellschaft halber da ist, was ist denn der Zweck der Gesellschaft? Jeder wird einräumen, daß man höchst gespannt auf die Beantwortung dieser Frage sein muß. Und was antwortet uns Bonald? Er antwortet mit der ganzen gelassenen Impertinenz eines konservativen

Klerikalen: Der Zweck der Gesellschaft ist ihre Selbsterhaltung. (La société a pour parvenir à sa fin, qui est sa conservation, des lois. Pag. 107.)

Welch eine Lehre für alle Anhänger der Nützlichkeitsphilosophie, die sich naiv einbilden, daß der Zweck der Gesellschaft das Glück ihrer Mitglieder sei, und die eben so kindlich in der Illusion gelebt haben, daß Institutionen überhaupt der Individuen halber da seien, daß z. B. die Gatten nicht der Ehe halber, sondern die Ehe umgekehrt der Gatten halber da sei, und die alle Konsequenzen dieses Gedankens ziehen!

Indem die Rücksicht auf die Kinder als die absolute aufgestellt wird, erscheinen Polygamie, Verstoßung der Gattin und Ehescheidung als gleich verwerflich für Bonald. Er bemerkt auch, daß die Einführung der Polygamie und die Einführung der Ehescheidung Hand in Hand mit einander zu gehen schienen, da Luther — diese Anekdote spukt in jedem Buche aus der Restaurationszeit, — welcher die Scheidung zuließ, auch, wiewohl in tiefster Heimlichkeit, dem Landgrafen von Hessen Polygamie gestattete (S. 195). Ihn bedünke es, sagt er, nicht moralischer, mehrere Frauen nach einander, als mehrere Frauen gleichzeitig zu heirathen; dabei vergißt er jedoch, daß sich dieser Einwand eben so gut gegen die Schließung einer neuen Ehe nach dem Tode des einen Gatten, wie gegen die Wiederverheirathung nach einer Scheidung erheben läßt. Ueberall, meint er, wo die

Scheidung erlaubt sei und wo die Frau also in jeder Mannsperson ihren möglichen Gatten sehen könne, seien die Weiber ohne Keuschheit, oder mindestens ohne Schamhaftigkeit. Er führt als Beispiel England an, — England! Den Zustand in England, wo die Scheidung in gewissen Fällen gestattet ist, vergleicht er mit den Zuständen bei gewissen wilden Völkerstämmen, wo der Ehemann sich von dem Mitschuldigen seiner Frau, wenn er denselben ertappt, ein gebratenes Schwein als Buße geben läßt, das sie dann alle Drei mit einander verzehren. Ueberhaupt ist England mit seinen verhältnismäßig liberalen Institutionen für ihn, wie für Lamennais, die wahre bête noire. Lamennais sagt z. B. von England (Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église, pag. 35), daß man nirgendwo anders eine Bevölkerung finde, die so stumpfsinnig, so ohne allen moralischen Sinn, so fremd den intellektuellen Ideen und Allem sei, was das Gemüth erhebt und das Dasein des Menschen adelt.

Alles Dies sind Uebertreibungen ohne Wahrheit und ohne Logik. Worin aber sowohl Logik als Wahrheit liegt, und weshalb ich diese Einzelnheiten hervorhebe, Das ist Bonald's Auffassung des innerlichen Zusammenhanges der Ehefrage mit der ganzen politischen Frage. Er sieht ein, daß die Republik oder die Demokratie (denn er ist so erbittert auf die Republik, daß er sich ausdrücklich weigert, dies Wort zu gebrauchen) nothwendig zur Auflösbarkeit der Ehe führen mußte.

Er sagt: „Die Ehescheidung wurde 1792 dekretirt und verwunderte Niemand, weil sie eine unvermeidliche und lange vorhergesehene Konsequenz des Niederreißungssystemes war, das man zu jener Zeit so leidenschaftlich befolgte; allein heutigen Tags, wo man wieder aufbauen will, tritt die Ehescheidung als Princip in das Gesellschaftsgebäude ein und erschüttert dies Gebäude bis auf den Grund. Die Scheidung stand in Einklang mit der Demokratie, welche unter verschiedenen Namen und Formen allzu lange in Frankreich geherrscht hat. Sowohl die häusliche wie die öffentliche Macht war den Leidenschaften der Unterthanen überlassen, es herrschte Unordnung in der Familie und Unordnung im Staate; zwischen beiden Unordnungen fand Aehnlichkeit und Analogie statt. Aber Das sieht Jeder, daß die Scheidung in direktem Widerspruche mit dem Geiste der erblichen und unauflöslichen Monarchie steht. Behalten wir die Scheidung bei, so haben wir Ordnung im Staate, und Unordnung in der Familie, Unauflöslichkeit dort, Auflöslichkeit hier, also keine Harmonie. Von der Seite, zu welcher der Mensch sich neigt, muß das Gesetz ihn emporheben, und es muß heutigen Tags aufgelösten Naturen die Auflösung verbieten, wie früher halbwilden Barbaren die Blutrache."

So gelingt es Bonald, von seinem legitimistischen Staatsprincip aus seine Ehe-Theorie durchzuführen. Er schließt damit, daß die Scheidung absolut untersagt werden müsse, und daß die bloße Trennung ohne Er-

laubnis zur Eingehung einer neuen Ehe hinlänglich allen Unzuträglichkeiten abhelfe, die aus disharmonischen Verbindungen hervorgehen könnten. Da diese Ideen Bonald's Gesetzeskraft erlangten, bildete sich in Frankreich der Zustand aus, welcher dort heute noch herrscht, und welcher die französische Ehe zum Spott für die ganze Erde gemacht hat, ein Zustand, der es z. B. dem jungen Mädchen unmöglich macht, falls ihr Gatte sich am Hochzeitstage mit ihrer ganzen Mitgift absentirt, sich je wieder zu verheirathen oder legitime Kinder zu bekommen. Während das Gesetz mildernde Umstände bei Mordbrennern und Mördern zugelassen hat, und man ihnen, wenn sie sich eine gewisse Anzahl von Jahren gut aufgeführt haben, die vollständige Freiheit schenken kann, hat das betrogene junge Mädchen nach Bonald's Theorie und Frankreichs Gesetzen keine Hoffnung auf Freiheit, wie Derjenige, welcher eine Familie durch Brandstiftung ums Leben gebracht oder seinen Vater erschlagen hat.

In dem Entwurf des Konventes zu einem Civilrechte hieß es:

„Die Ehe ist eine Sache der Freiheit, d. h. des Gewissens.

„Sie errichtet ein Bündnis, bei welchem Mann und Frau auf gleichem Fuße stehen.

„Die Ehegatten ordnen frei die Bedingungen ihrer Verbindung.

„Die Ehegatten besitzen oder üben gleiches Recht aus in Betreff der Verwaltung ihres Eigenthums.

„Scheidung findet statt auf den Wunsch beider Ehegatten oder eines der Ehegatten.

„Das Gesetz untersagt es, irgend eine Einschränkung des Scheidungsrechtes zu stipuliren".

Es scheint, daß die große Scheidungsfreiheit, welche so plötzlich verstattet ward, wie jede andere plötzlich erworbene Freiheit, Anfangs mißbraucht wurde, und daß man z. B. mit großem Leichtsinn und ohne besondere Rücksicht auf die Kinder flüchtigen Neigungen folgte, die weder das Recht noch die Würde wirklicher Liebe haben. Analogen Erscheinungen begegnet man überall in der Geschichte, wo Fesseln zerbrochen werden. Aber Das war genug für Diejenigen, welche, wie Bonald, keinen Glauben an die Freiheit besaßen, und an keine andere moralisirende Macht glaubten, als an den Zwang, Alles zu dem traditionellen Zustande zurückzuführen. Was kann gewisser sein, als daß das Ideal, welches nie vergessen und zuweilen erreicht werden wird, darin besteht, daß zwei Menschen, die sich mit einander verbunden haben, einander bis zum Tode lieben, ja mit einer Liebe, die den Tod überdauert; allein dies Ideal ist die Folge einer richtigen und glücklichen Wahl, nicht irgend welcher Zwangsmaßregeln. Der Vorwand zu diesen war natürlich die Rücksicht auf die Kinder, und Betreffs dieses Punktes hat Bonald seine Theorie in den präg-

nanten und wohl stilisirten Satz zusammen gefaßt: „Da die eheliche Verbindung drei Personen, Vater, Mutter und Kind, betrifft, kann sie nicht aufgehoben werden, weil zwei darüber einig sind. Da das Kind unmündig ist, so vertritt die Gesellschaft den Ehegatten gegenüber das Kind, und erhebt als Vertreter des Kindes ihren Einspruch wider die Auflöslichkeit der Ehe.“ Man sieht leicht, daß diese Argumentation es zum ersten als feststehend betrachtet, daß die Aufrechterhaltung der Ehe um jeden Preis unbedingt dem Kinde am besten diene, was selbstverständlich durchaus nicht feststeht, — zum zweiten die Rücksicht auf das Kind zur absoluten und einzig entscheidenden macht, was selbstverständlich ein nur auf dem die Vernunft proskribirenden Standpunkte des Autoritätsprincips mögliches Postulat ist, — zum dritten nur auf das innerhalb der Ehe geborene Kind Rücksicht nimmt, und die übrigen als nicht existirend betrachtet, während eine der traurigsten Folgen der traditionellen Ordnung gerade diejenige ist, daß nicht alle Kinder mit gleichen Rechten ihren Eltern und dadurch der Gesellschaft gegenüber stehen. Bonald's Gesellschaftsordnung, welche die Rücksicht auf das Kind als die absolute betrachtet, hat in unseren Tagen dahin geführt, daß mehr als 2,800,000 Franzosen als unechte Kinder in einer unverschuldeten Rechtsungleichheit den Eltern gegenüber geboren werden, welche in Frankreich noch größer als anderswo ist.

Wie inkonsequent jedoch in Einzelheiten Bonald's Theorie sein möge, sie ist werthvoll, ja kostbar als eine in allen Grundzügen konsequente Durchführung des Autoritätsprincips auf dem Gebiet der Familie. Er hat, was die Halbliberalen niemals haben, einen klaren und durchdringenden Blick für den Zusammenhang zwischen den politischen und den socialen Principien der Revolution. Er könnte niemals, wie Diejenigen, deren Princip das Geschwätz ist, erstere von letzteren trennen und übersehen, daß die traditionelle Auffassung von der Ehe, welche man zum Theil heute noch festhält, auf das Innigste mit der traditionellen Auffassung vom Staate zusammenhängt, welche man heutigen Tags aufgegeben hat. Der Zusammenhang tritt überall hervor, wo die Frage diskutirt wird. Als die Abolitionisten in Amerika ihre Theorien vorbrachten, vertheidigten die Sklavenbesitzer sich damit, daß Alles, was im Sklavereiverhältnis stattfinde, in keiner Hinsicht von Demjenigen verschieden sei, was in der Familie und in der Ehe stattfinde. Man sieht auch, daß dort eben so viel leere Deklamation wider das Recht der Scheidung überhaupt gehört worden ist, wie man heutigen Tags gegen erweiterte Scheidungsfreiheit oder überhaupt gegen eine veränderte Auffassung Dessen, was die Ehe heilig und werthvoll macht, zu hören bekäme.

Dem Autoritätsprincip steht auf diesem wie auf allen andern Gebieten das Freiheitsprincip in seinen ver-

schiedenen Formen als Liberalismus und Socialismus gegenüber. Wenn wir die socialistischen Theorien, die uns später bei den Saint-Simonisten begegnen werden, ganz außer Betracht lassen, so steht dem Autoritätsprincip hier die liberale Theorie mit ihrem Princip, dem Individualismus, gegenüber, wie dasselbe von englischen und französischen, besonders aber von amerikanischen Denkern entwickelt worden ist. Es ist dies Princip, welches dem vorhin angeführten Entwurfe des Konventes zu Grunde liegt. Der Grundgedanke ist der, daß nicht die Familie, wie gewöhnlich gesagt wird, sondern das Individuum der Grundpfeiler der Gesellschaft, und daß das Individuum souverain sei. An die Stelle der legitimistischen Theorie von der Souverainetät Gottes und der zweideutigen Lehre von der Volkssouverainetät tritt die Lehre von der Souverainetät des Individuums. (Dieser Ausdruck ist zuerst von dem Amerikaner Samuel Warren gebraucht worden, von welchem ihn selbst John Stuart Mill, wie er in seiner Autobiographie, S. 256, berichtet, entlehnte.) Die Souverainetät des Individuums sichert, wie das Wort besagt, die absolute Freiheit jedes Menschen, sie untersagt Jedem, irgend eine Herrschaft oder irgend eine Kontrolle über einen Andern an sich zu reißen. Die Anhänger dieser Lehre sagen: entweder Bevormundung des Individuums, d. h. Censuraufsicht über die Presse, Polizeiorganisation von Hausspionen, Paßsystem, Schutztarife, Verbot der Scheidung, Gesetze, welche das Gefühls-

leben der Männer und Frauen reguliren, und das ganze System eines willkürlichen Zwanges, welcher auf die Freiheit des Individuums geübt wird, oder Souveränetät des Individuums, d. h. Preßfreiheit, Redefreiheit, Freizügigkeit, Freihandel, Freiheit der Forschung und der Gefühle. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die einzig mögliche Vertheidigung eines die Freiheit beschränkenden Gesetzes die, daß eine vorläufig aufgezwungene Ordnung nur der nächste Weg zu einer vollkommneren Ordnung mit vollständiger Freiheit sei, denn Freiheit ist das Ideal des Individualismus. Die Männer dieser Schule halten die Einmischung des Staates in die Gefühlsverhältnisse der Individuen für unberechtigt; sie betonen, daß das gesetzliche Band, welches zwei Wesen von verschiedenem Geschlecht zusammenzwinge, entweder überflüssig — falls das Zusammenbleiben ihr eigner Wunsch ist, — oder empörend sei — falls es umgekehrt ihrem Wunsche widerstreitet. Sie finden, daß die Gesellschaft ein entsetzliches Unrecht wider Individuen begeht, von welchen eins das andere verabscheut, wenn sie dieselben nöthigt, beisammen zu bleiben und Kinder aus der Neigung des Einen und dem Widerwillen des Andern zu zeugen. Sie finden es empörend, daß die Gesellschaft eine Frau wider ihren Wunsch zwinge, einem Trunkenbolde ein Kind zu gebären, ein Kind, das von dem Augenblick an, wo es zum Leben erwacht, die verderbten Triebe und Lüste seines Vaters besitzt. Sie

nehmen also eben so viel Rücksicht auf die noch ungeborenen Kinder, wie Bonald auf die geborenen; sie sehen nicht, wie er, einen Beweis der Unvollkommenheit des Weibes, sondern einen Beweis der Roheit der Gesellschaftsordnung darin, daß das Weib wider seinen Willen Mutter werden kann. Sie behaupten, vermöge des Abhängigkeitsverhältnisses, worin alle Lebenssphären von einander stehen, die Unwahrscheinlichkeit, daß ein einziges Gebiet des Menschenlebens durchaus richtig auf dem traditionellen Fundamente geordnet sein könne, während die Ordnung aller übrigen Gebiete als durchaus verkehrt erfunden und deshalb in den letzten hundert Jahren von oben bis unten verändert worden ist. Dies ist die Argumentation, welche am häufigsten von den Männern dieser Schule angewandt wird. (Siehe z. B. Stephen Pearl Andrews: Love, marriage and divorce, New-York. Vergl. auch Emile de Girardin: L'homme et la femme.) Es ist in diesen wie in vielen andern Fällen zweifelhaft, wie weit der reine Liberalismus den rechten Weg zum Ziele angiebt. Ich charakterisire hier nur das Princip als Gegensatz zu demjenigen der Autorität. Nichts liegt mir ferner, als in einer historischen Schilderung zu versuchen, selbst eine Theorie aufzustellen. Was ich für meine Person geltend machen will, ist auf diesem wie auf allen anderen Punkten nur die unbedingte Freiheit der Forschung.

Wenn ein Denker in einem katholischen Lande sich

frei über die Messe oder andere Kirchenceremonien äußert, wird er in der Regel als ein Religionsspötter oder gar als ein Atheist bezeichnet. Der Rechtgläubige meint nämlich, daß die Religion in gewissen bestimmten Ceremonien bestehe oder nur im Zusammenhang mit ihnen bestehn könne, da sie in seinem Bewußtsein immer mit denselben associirt gewesen ist. Er ahnt nicht, daß der Angreifer eine viel höhere und reinere Auffassung von der Idee der Religion, als er selbst, besitzt. Weshalb nicht? Weil er bemerkt hat, daß Die, welche er bisher dem äußeren Kultus, an den er selbst geknüpft ist, die geringste Achtung hat erweisen sehn, unordentliche und unsittliche Menschen, ja fast jedes Verbrechens fähig waren. Er zieht nun hieraus vorschnell einen allgemeinen Schluß auf alle Diejenigen, welche nicht den Kultus und die Priester der Kirche anerkennen, und da er also nicht entwickelt genug ist, um die verschiedenen Klassen der Angreifer von einander zu unterscheiden, schlägt er den religiösen Philosophen und Enthusiasten über einen Leisten mit der gewöhnlichen Sippschaft gottvergessener Schelme. Er vermengt Den, welcher über ihm steht, mit Denen, welche unter ihm stehen. Ganz eben so geht es, wenn von der herkömmlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Mann und Weib die Rede ist. Die Ordnung dieses Verhältnisses in einem bestimmten Lande zu einer bestimmten Zeit ist nicht mehr die Ehe, als der Katholicismus in Spanien im siebzehnten Jahrhundert die

Religion ist. Einige stehen unter der Ehe-Institution, wie sie ist, Andere stehen über ihr, während die Mehrzahl in den civilisirten Ländern sich ganz auf dem Niveau dieser Institution, wie sie ist, befindet, die öffentliche Meinung in Uebereinstimmung mit ihrer Anschauungsweise bearbeitet, und beide Gruppen Andersdenkender zu einer zusammenschweißt, welche dann der allgemeinen Verachtung preisgegeben wird.

Das Selbe, was zur Aufstellung des Autoritätsprincips auf den Gebieten der Religion und des Staates führt, veranlaßt auch die Aufstellung desselben in Betreff der Ordnung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern.

Der Fehlschluß in religiöser Beziehung besteht in der Annahme, daß die Kirche, weil sie Jahrhunderte hindurch einen civilisatorischen Beruf gehabt hat, von wesentlicher Bedeutung für die Existenz erhabener Gefühle und Gedanken, und daß die Liebe zu geistigen Wahrheiten nicht den Menschen natürlich sei und mit der ganzen Entwicklung der Menschheit zunehme, sondern daß sie ihnen durch eine beständige Thätigkeit von Bischöfen und Priestern, Kirchen, Kirchenversammlungen zc. beigebracht und erhalten werden müsse.

In Betreff des Verhältnisses zwischen Mann und Weib ist die entsprechende Thorheit die, zu wähnen, daß die Menschen nicht von Natur Ordnung und Harmonie in diesem Verhältnisse lieben, und in um so höherem Grade, je entwickelter und feinfühlender sie sind, daß die

Männer nicht von Natur ihre Kinder und die Mutter ihrer Kinder lieben, nicht von Natur Achtung für das andere Geschlecht und für sittliche Reinheit hegen, sondern daß all diese Tugenden und Eigenschaften erst mittels der Gesetzgebung in der menschlichen Seele fabricirt und erhalten werden müssen, obendrein während die Gesetze, seltsam genug, nur durch die vereinigte Thätigkeit all' dieser Individuen hervorgebracht werden, welche, jedes für sich betrachtet, all' dieser Eigenschaften und Tugenden baar sein sollen. Nein, so sehr ist vielmehr das Entgegengesetzte wahr, daß nur die Liebe zu all' diesen Tugenden und Gütern die Menschen bewegt, oftmals schmerzlich genug, all' die künstlichen Ordnungen und Systeme, unter denen sie seufzen, mit Geduld zu ertragen und sich ihnen zu unterwerfen, weil sie von Kindesbeinen an gelernt haben, daß eine Ordnung wie die gebotene die einzige Sicherheit für die Aufrechterhaltung der Tugenden und Güter sei, die sie vor Augen haben.

Da in Folge Dessen jedes Studium der Natur und der menschlichen Seele zurückgedrängt oder unmöglich gemacht wird, werden die Gemüther dazu erzogen, ohne Prüfung oder Untersuchung Dasjenige für wahr anzunehmen, was sich auf Tradition oder Autorität stützt, während die Gegner des Autoritätsprincips beschuldigt werden, die Unsittlichkeit zu bezwecken und zu begünstigen.

Wäre man darauf ausgegangen, das erniedrigendste

und verdummendste Princip aller Principien auf Erden zu finden, so hätte man zu keinem anderen als dem Autoritätsprincip gelangen können.

Das Autoritätsprincip führt konsequent zu Sätzen wie diesen: Die Ehe ist um der Gesellschaft willen da, und der Zweck der Gesellschaft ist, sich selbst zu erhalten, — oder, mit einer kleinen Nuance: Die Ehe in ihrer traditionellen Form ist heilig, weil sie zur Bewahrung sittlicher Reinheit unentbehrlich ist. Und worin besteht sittliche Reinheit? In der Beobachtung der Ehe in ihrer traditionellen Form.

Auf diesem Wege kommt man nicht weiter. Man dreht sich im Kreise und bleibt beständig auf demselben Fleck.

Wenn die Gegner des Autoritätsprincips dagegen sagen: Der Zweck der Gesellschaft ist das höchste Glück ihrer Mitglieder, der Zweck der Ehe ist das Wohl der Familie, so ist die Untersuchung freigegeben rücksichtlich Dessen, was dies Wohl und jenes höchste Glück ist. Und wenn sie weiter sagen: „Sittliche Reinheit besteht in derjenigen Art von Verhältnis zwischen Wesen verschiedenen Geschlechts, welche im höchsten Grade zum gegenseitigen Wohl und Glück Beider beiträgt, die entferntesten Resultate dieser Verbindung eben so wohl wie die unmittelbaren in Betracht gezogen", und wenn diese Definition angenommen oder geprüft wird, so sehen wir den Horizont vor uns offen und das Feld frei

für eine neue radikale und wissenschaftliche Forschung, sowohl physiologisch wie psychologisch und ökonomisch, in einem Umfange, wie die Welt sie niemals zuvor gekannt hat.

Ordnung und Harmonie! Das sind die Stichwörter bei den Verfechtern des Autoritätsprincips. Ja gewiß, Ordnung und Harmonie! Aber was die Welt jetzt lernen muß und wird, selbst wenn es Jahrhunderte beanspruchen sollte, ist, daß Ordnung und Harmonie das Werk der Wissenschaft sind und niemals das Werk willkürlicher Gesetzgebung oder eines Kriminalkodex und einer öffentlichen Meinung sein können, die sich auf Tradition und Autorität stützen. Es giebt keine andere vernünftige Einrichtung und Ordnung der Gesellschaft, als die, welche auf dem wissenschaftlichen Einblick in die Organisation des Menschen beruht. Alle Gesellschaften, die der Familie sowohl wie des Staates, existiren nicht um ihrer selbst, sondern um der Individuen willen, damit die Individuen gewisse große Zwecke und Güter erreichen können. Solche Zwecke sind sittliche Reinheit, Erziehung der Kinder, Schutz des Weibes. Falls nun diese Zwecke sich nur auf dem Wege, den das Autoritätsprincip anweist, erreichen lassen, dann muß man Freiheit auf diesen Gebieten selbstverständlich — im Gegensatze zu Dem, wofür man sie auf so vielen andern Gebieten hält — für einen Fluch halten, sie verfolgen und ausrotten. Falls diese Zwecke hingegen sich möglicherweise auf anderen Wegen,

möglicherweise besser auf anderen Wegen erreichen lassen — und eine solche Möglichkeit zu leugnen ist schwer, — falls sie endlich auf dem traditionellen Wege so gut wie gar nicht erreicht worden sind, so muß eine durch keine Rücksicht beschränkte freie Untersuchung ohne die geringste Menschenfurcht vor irgend einer Autorität stattfinden. Was ich für mein Theil konstatiren will, ist nur Das, daß das Autoritätsprincip als ein solches, welches jeder Diskussion den Weg versperrt, das schlechteste, dümmste, erniedrigendste von allen ist, und sich selbst verurtheilt hat. Wer dadurch, daß er die freie Untersuchung auf irgend einem socialen Gebiete verhöhnt oder verwehrt, Ursache davon ist — wie er es unzweifelhaft werden muß, — daß die eine oder andere seinen Mitmenschen nützliche Hypothese — und wäre es nur eine einzige — sich nicht ans Tageslicht getraut oder der Wirklichkeit gegenüber nicht geprüft wird, ist ein Verbrecher, für den man die härteste Strafe, wenn es Recht und Gerechtigkeit in der Welt gäbe, nicht zu hart finden würde. Leider besteht die Mehrzahl aller civilisirten Menschen aus Verbrechern dieser Art, so daß die Aussicht, sie bestraft zu sehen, freilich gering ist.

Bonald war ein solcher Verbrecher. Seine äußeren Lebensverhältnisse waren indeß nicht der Art, daß man in seiner Lebensbahn eine Spur von der Rache der Eumeniden erblicken kann. Er wurde im Jahre 1754 geboren und starb erst 1840, satt an Ehren, und müd

seines Lebens. Er war erst Militair, verheirathete sich früh, wurde dann zum Verwaltungspräsidenten im Departement Aveyron erwählt; er reichte seine Entlassung ein, als Ludwig XVI. sich genöthigt sah, die bürgerliche Verfassung der Geistlichkeit zu bestätigen, und emigrirte dann 1791. Als er in Heidelberg seine „Theorie der Macht“ geschrieben hatte, wurde fast die ganze Auflage durch die Polizei des Direktoriums vernichtet. Ein vereinzeltes Exemplar, das er an Bonaparte gesandt hatte, erreichte zum Glück für den Verfasser doch seine Bestimmung und wurde Veranlassung, daß ihn Dieser von der Emigrantenliste strich.

Er hatte nicht umsonst die Welt gelehrt, daß jede Revolution durch den Unterthan begonnen, aber durch die Macht beendigt wird, daß sie aus der Ursache entsteht, weil die Autorität schwach gewesen ist und nachgegeben hat, und damit endet, daß die Autorität wieder zu Kräften gelangt. Er hatte gezeigt, daß alle Unruhen nur die Macht stärken, und geweissagt, daß die Revolution, welche mit der Erklärung der Menschenrechte begann, mit der Erklärung der Rechte Gottes enden werde. Da Bonaparte nun eben diese durch das Konkordat erklärte, so erlangte Bonald bald eine angesehene Stelle. Er fuhr zwar fort, nur für die Bourbonen zu schwärmen und von ihnen zu träumen, aber er traf vorläufig die Wahl, diesen Träumen in einer Anstellung nachzuhängen, welche der Kaiser ihm gab. Er wurde conseiller tutélaire an der

Universität mit einem Jahrgehalte von 12,000 Franks, wofür er Nichts zu thun hatte. Chateaubriand bespricht seine Bücher mit tiefer Bewunderung, De Maistre schreibt ihm nach der Veröffentlichung seiner „Recherches philosophiques“: Ist es zu glauben, daß die Natur sich damit amüsirt hat, zwei Saiten auszuspannen, die so völlig übereinstimmen, wie Ihr Geist und der meine! Wenn man jemals gewisse Sachen druckt, werden Sie fast die gleichen Ausdrücke finden, die Sie selbst gebraucht haben, und doch habe ich wahrlich Nichts geändert.“ Sie waren geschaffen, einander zu verstehen. Welches Ansehen Bonald genoß, sieht man z. B. aus dem rührenden Briefe, den Napoleon's Bruder, Ludwig von Holland, ihm schrieb, um ihn zu bitten, daß er die Erziehung seines ältesten Sohns übernehme. Er schildert darin zuerst, wie krank er beständig sei, wie innig er seinen Sohn liebe, wie sehr es Diesem noth thue, von einem Manne in der vollen Bedeutung dieses Wortes gebildet zu werden, damit er selbst ein Mann werde. Dann sagt er: „Nachdem ich überall gesucht, habe ich, obschon ich Sie nicht persönlich kenne, gedacht, daß Sie einer der Männer seien, die ich am höchsten achte. Sie werden mir daher verzeihen, daß ich jetzt, wo ich Einen wählen soll, dem ich mehr als mein Leben anzuvertrauen gedenke, mich an Sie wende. Wenn das Glück, dessen Sie sich unzweifelhaft in einer friedlichen Häuslichkeit erfreuen, Sie nicht unempfindlich für das Gute gemacht

hat, das Sie, ich sage nicht für mich, ein Individuum, sondern für ein ganzes Volk zu vollbringen vermögen, welches noch achtungswerther als unglücklich ist, und Das will Viel sagen, — so übernehmen Sie die Aufgabe, der Erzieher meines Sohnes zu sein." Und er schließt in demselben Tone, indem er sich gegen die Verleumdungen seiner Person vertheidigt, die nach seiner Meinung Bonald zu Ohren gekommen sein könnten. Mit solcher Demuth näherte ein König sich diesem Manne — und vergebens, er lehnte die Aufforderung ab.

Ein anderer, noch auffallenderer Zug beweist, welchen Einfluß und welches Gewicht man damals so despotisch gesinnten Autoritätsmännern, wie ihm, beimaß. Eines Tages empfing Bonald ein Billet mit dem Ersuchen, sich bei dem Kardinal Maury einzufinden. Dieser war jetzt unter dem Kaiserthume ein anders mächtiger Mann geworden, als da er in der Nationalversammlung Reden wider die Bürgerrechte der Juden hielt. Als Bonald allein mit dem Kardinal war, richtete Dieser die Frage an ihn, was er sagen würde, wenn der Kaiser ihn ersuchen ließe, die Erziehung des Königs von Rom zu übernehmen? Einen Augenblick stand Bonald verwirrt über so viel Ehre; dann gab er, wie man berichtet, die ablehnende Antwort: „Ich bekenne, wenn ich ihn jemals lehrte, zu herrschen, so sollte es eher an jedem anderen Orte als in Rom sein." Unter der Restauration wurde er dann

einer der Haupturheber davon, daß Rom und dessen Geist: das Autoritätsprincip, zur Herrschaft gelangten, statt beherrscht zu werden. Er hatte sein ganzes Leben hindurch die Preßfreiheit bekämpft. Er endete damit, daß die ganze Censur ihm unterstellt war.

5.

Es gab in Frankreich unter dem Kaiserthum keine Poesie. Napoleon war der einzige Dichter der Zeit. Die Reihe seiner Kriege und Siege war eine große Iliade, der Feldzug nach Rußland eine gigantische Tragödie, mit der keine, die man am Pult ausgearbeitet, sich messen konnte. Schon unter der Revolution war aus verwandten Ursachen die Poesie verschwunden. Einzelne Dichter schrieben zwar noch Tragödien im alten Stil, nur daß sie Voltaire's philosophische Tragödie in eine politische verwandelt hatten und die Republiken von Rom und Griechenland für die neue französische Republik zurecht stutzten, welche die Vorbilder ihrer Helden in Rom's und Athen's sogenannten Sanskulotten fand; aber das Interesse, welches sich an diese Schauspiele knüpfte, war gering im Vergleich zu demjenigen, welches die großen Dramen der Nationalversammlung und des Konvents darboten. Wie in der alten Zeit die Gladiatorenkämpfe das Interesse für die Schauspiele vernichteten, in denen Keiner wirklich getödtet ward, so machten die Schlußscenen der Debatten des Konvents, in welchen die Besiegten zum Schafotte abgeführt wurden, dem fünften Akt der Tragödien eine furchtbare Konkurrenz. Der

Dolch Melpomenens konnte auf die Dauer an Interesse nicht mit der Guillotine wetteifern. Wer vermochte poetisch eine Gemüthserregung hervorzurufen, welche derjenigen entsprach, die die Zuschauer bei der Anklage, Verurtheilung und dem Tode des Königs und der Königin empfanden! Wer konnte auf der Bühne eine Intrigue anspinnen, die so gut geschürzt war, wie diejenige Robespierre's und Danton's gegen Vergniaud und die Gironde, oder wie diejenige der Kontrerevolution gegen Robespierre! Man hat Zeugnisse dafür, daß die Zeitgenossen diese Empfindung besaßen. Der bekannte Uebersetzer Shakspeare's, Ducis, schreibt an einen Freund, der ihn aufforderte, für das Theater zu arbeiten: „Was sprichst Du mir von Tragödien! Die Tragödie ist rings umher auf der Gasse. Sobald ich den Fuß vor die Thür setze, schreite ich in Blut bis zu den Knöcheln." Daß in diesen Worten keine Uebertreibung lag, beweist ein Brief, den Chaumette 1793 an den Magistrat von Paris sendet, worin besonders darüber geklagt wird, daß Kurzsichtige beständig der Fatalität ausgesetzt seien, in Menschenblut zu treten.

Unter Napoleon kam noch der Umstand hinzu, daß man einen Herrn hatte. Versuchte ein einzelner Schriftsteller, wie Raynouard, sich ein wenig von der gewöhnlichen Bahn zu entfernen, so wurde er in seinen Bestrebungen gehemmt. Sein Stück „Die Stände von Blois", das in Saint-Cloud gespielt worden war, wurde

auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers selbst in Paris verboten. Die Kanonen allein hatten das Wort. Die Kanone, welche, vor dem Invaliden-Hotel aufgepflanzt, beständig Siege auf Siege verkündete, übertäubte alle anderen Stimmen. Und alle jugendlich begeisterten Herzen, alle Feuerseelen, die sich zu anderen Zeiten in der Poesie Luft gemacht hätten, alle Die, welche am wärmsten für die Freiheit und die Ideen der Revolution entflammt waren, eilten jetzt zu den Fahnen und suchten, indem sie sich in Kriegsruhm berauschten, ihre Sehnsucht nach Freiheit und Poesie zu vergessen. Wie ein seelenvolles Lied in einem Zimmer abgebrochen wird und endet, wenn ein ununterbrochenes Gerassel schwerer Wagen die Straße erschüttert, so wurde das geistige Leben ausgelöscht. Ein paar Anekdoten aus der Zeit des Kaiserthums schildern den Lärm und den Druck. Man frug den Metaphysiker Sieyes: „Was denken Sie in dieser Zeit?“ Er erwiderte: „Ich denke gar nicht.“ Man frug den General Lafayette: „Was haben Sie während des Kaiserreichs für Ihre Ueberzeugung gethan?“ Er antwortete: „Ich erhielt mich aufrecht.“

Nur einzelne Kunstarten ließen sich von der Epoche inspiriren: die Malerei und die Schauspielkunst. Gérard malte die Schlacht bei Austerlitz, Gros die Pestkranken in Jaffa, die Schlachten bei Abukir und bei den Pyramiden. Talma, der nach seiner eigenen Erzählung eines Abends, als er mit den Führern der Girondistenpartei

zusammen war, zum ersten Male verstanden und gelernt hatte, die Republikaner Rom's zu spielen, nicht wie Knaben in der lateinischen Schule sie sich vorstellen, sondern als Männer, — Talma lernte von Napoleon, Cäsaren und Könige zu spielen. Nach der bekannten Tradition ließ Bonaparte sich von Talma darin unterrichten, kaiserliche Stellungen anzunehmen. Das Umgekehrte ist die Wahrheit. Talma lernte von Napoleon das Imponirende seines Auftretens, den kurzen befehlenden Ton, die gebieterischen Handbewegungen, welche er später auf die Bühne brachte. Während seiner letzten Krankheit lag er noch vom Fieber gequält und halb wahnsinnig da und erforschte im Spiegel die Spuren von Wahnsinn und Grausen in seinem Antlitz. „Da hab' ich sie!“ rief er und schlug sich vor die Stirn; „falls ich wieder die Bühne betrete, werde ich es genau so machen, wenn ich Karl VI. als toll darstelle.“ So leidenschaftlich liebte er seine Kunst. Er erhob sich jedoch nicht wieder, und mit ihm starb die einzige unter den Künsten des Wortes, die während des Kaiserreiches geblüht hatte.

Nur eine Abart der Literatur gewinnt einen Einfluß, wie sie ihn niemals zuvor gehabt hatte, die jüngste von all' ihren Arten, welche, bis jetzt unbedeutend, bald eine Macht wird, nämlich die Journalistik. Das bekannte Tagesblatt „Journal des Débats“ wird gegründet, um den Kampf gegen Voltaire einzuleiten und den herrschenden Ideen der Zeit ein Organ zu schaffen. Man be-

diente sich aller Mittel. Ganz wie heutigen Tags die klerikale Presse in Frankreich Voltaire als „den elenden Preußen“ bezeichnet, so suchte man damals in Voltaire's Briefen die Stellen auf, welche ihn zum Vaterlandsverräther stempeln konnten. Man fand in seinen Briefen an den König von Preußen das platte Kompliment: „Jedesmal, wenn ich an Ew. Majestät schreibe, zittere ich wie unsere Regimenter bei Roßbach“, und man hoffte mit Hilfe solcher Citate den Sieger von Jena gegen die Philosophen dieser Schule aufzuhetzen. Man machte auch besonders geltend, daß nach dem Zeugnis von Zeitgenossen die Hauptursache der Muthlosigkeit des französischen Heeres im Kampfe gegen Friedrich die gewesen sei, daß die Officiere eine Art phantastischer Bewunderung für den König von Preußen hegten, welche so weit ging, daß sie sich nicht einmal die Möglichkeit denken konnten, einen Feldherrn zu schlagen, der all' die Ideen repräsentirte, welche sie selbst beseelten. Anstatt nun hieraus einen Schluß zu Gunsten jener Ideen zu ziehen, zog man im Gegentheil einen ungünstigen Schluß Betreffs der Personen, welche, wie Voltaire, dieselben in Frankreich ausgebreitet hatten, und stempelte sie zu Vaterlandsverräthern. Um einen Begriff von dem Tone des Blattes zu geben, citire ich folgende Worte des Hauptredakteurs. „Wenn ich sage die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, so meine ich Alles, was falsch ist in Gesetzgebung, Moral und Politik“. — Noch ein

zweites Organ war in Händen der neukatholischen Schule, der „Mercure“, dessen Hauptredakteure Chateaubriand und Bonald waren. Gegen diese mächtigen Organe versuchten die Schriftsteller, welche die Trümmer der Armee des achtzehnten Jahrhunderts bildeten, einen Kampf, aber die Zeit brachte ihnen keinen günstigen Fahrwind.

Wie früher der ganze Eifer der kämpfenden Mächte darauf gerichtet gewesen war, das Publikum oder das Volk für sich und ihre Ideen zu gewinnen, so gingen jetzt unter der Despotie alle Anstrengungen dahin, die Person des Gewalthabers zu gewinnen. Das „Journal des Débats“ suchte den Kaiser gegen die Philosophie einzunehmen. Die Philosophen suchten ihn gegen das „Journal des Débats“ aufzubringen. Die Klerikalen wiesen auf die Philosophen und sagten: „Nimm Dich in Acht vor den Männern, welche so schreiben! Sie sind Niederreißer von Fach, sie hassen Dich, wenn auch nur weil Du ein Baumeister bist, und wollen das Gebäude niederreißen, das Du aufführst.“ Die Philosophen zischelten ihm von der andern Seite ins Ohr: „Weißt Du, was die Menschen dort in dem anderen Lager wollen? Sie wollen Dich bethören, ein Haus zu errichten, dessen Schlüssel sie sich dann für einen Andern ausbitten werden. Wenn Du ihrem Rathe folgst, so arbeitest Du dafür, Dich selbst überflüssig zu machen. Hörst Du nicht, wie sie beständig nach Ordnung schreien? Bald wirst Du die einzige Unordnung sein, die es noch in Frank-

reich giebt. Man wird Dich dann zwingen, auszuziehen, wie der Baumeister sich entfernt, wenn der Herr des Hauses sein Eigenthum in Besitz nimmt."

Es waren unzweifelhaft, wie ja auch die Zukunft bewies, die Philosophen, welche hier Recht hatten. Die Anhänger der neukatholischen Schule waren und blieben innerlich an die alte Dynastie geknüpft. Ihre Methode war die, Delille, weil er in Ungnade war, und Chateaubriand, welcher besonders seit der Erschießung des Herzogs von Enghien eine feindliche Haltung gegen Napoleon annahm, zu rühmen, kurz die politische Frage in die literarische Debatte zu mischen. Man pries Racine, aber auf solche Weise, daß leicht zu sehen war, Ludwig XIV. sei gemeint; man schmähte Voltaire, aber so, daß man die revolutionäre Partei hinter seinem Rücken traf; man hob die Lichtseiten der früheren Regierung hervor, unter dem Vorwande, die Geschichte der Vergangenheit zu schreiben, und bewies, so gut man vermochte, daß sie auf den Grundsätzen des Rechts und der Gerechtigkeit geruht habe, unter dem Vorwande, einen Kursus in der Philosophie zu geben.

Napoleon, der aufs sorgsamste der Zeitungsliteratur folgte, verlor zuletzt die Geduld. Ein Billet ist uns aufbewahrt geblieben, das einem Beamten Napoleon's zugestellt ward, um dem Privatkorrespondenten des Kaisers, dem Herausgeber des „Mercure", Fiévée, übergeben zu werden, worin jedes Wort charakteristisch ist. Vor

Allem ist hier jedoch der Uebergang von der unpersönlichen zur persönlichen Ausdrucksweise interessant. Wer der Verfasser des Billets sei, wird gar nicht in demselben gesagt; Anfangs spricht das unbestimmte anonyme Wesen, welches man die Regierung nennt; plötzlich fühlt man, wer die Feder lenkt, der Löwe weist seine Krallen. Das Billet lautet: „Mr. de Lavalette soll sich zu Mr. Fiévée begeben und ihm sagen, man lese das ‚Journal des Débats‘ mit mehr Aufmerksamkeit, als die anderen Blätter, weil es zehnmal so viel Abonnenten habe, und man bemerke darin Artikel, die in einem den Bourbonen günstigen Geiste, also mit großer Gleichgültigkeit für das Wohl des Staates geschrieben seien; man habe beschlossen, Alles zu unterdrücken, was in diesem Blatte von allzu schlechter Gesinnung sei; das System sei, mit großer Langmuth zu warten; es sei jedoch jetzt nicht genug, nicht direkt feindlich zu sein; man habe das Recht, zu verlangen, daß sie der herrschenden Dynastie ganz ergeben seien, und daß sie Alles, was den Bourbonen Glanz verleihe oder ihnen günstige Erinnerungen heraufbeschwören könne, nicht dulden, sondern bekämpfen; man habe indessen noch keinen bestimmten Entschluß gefaßt; aber man sei geneigt, das ‚Journal des Débats‘ forterscheinen zu lassen, wenn man mir Männer vorschlägt, zu denen ich Zutrauen haben und welche ich an die Spitze dieses Blattes stellen kann.“ Man sieht, wie die Verhältnisse sich entwickelten. Im Verlauf der Regierung

des Kaisers wurde der Neukatholicismus mehr und mehr aus der Gunst und Gewogenheit verdrängt, deren er sich von Anfang an erfreuen durfte, und erst unter den Bourbonen triumphirte er wieder gänzlich. Gleich nach Napoleon's Thronbesteigung schreiben Chateaubriand, Bonald und De Maistre frei, das „Journal des Débats“ wird aufgefordert, seinen Kreuzzug wider die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zu unternehmen, der Papst besucht Napoleon in Paris, die Geistlichkeit wird geehrt, Frayssinous predigt ungehindert. Gegen das Ende des Kaiserreichs müssen die Führer der katholischen Partei verstummen, das „Journal des Débats“ ist konfiscirt, der Papst ein Gefangener, die Klerisei dem Kaiser verhaßt, und die Kanzel Frayssinous verschlossen. Erst 1814 wird gleichzeitig mit der politischen Restauration eine Erneuerung der religiösen unternommen, welche vollständig befestigt, was durch das Konkordat begonnen war.

Ist es nun auch nicht zu Viel gesagt, daß es unter Napoleon keine eigentliche Poesie gab, so ist doch nicht minder gewiß, daß unter seiner Herrschaft ein nicht bedeutungsloser Versuch gemacht wurde, dem Frankreich des neunzehnten Jahrhunderts zu geben, was Voltaire dem vorhergehenden in seiner Henriade zu geben versucht hatte: nicht mehr noch minder als eine große nationale Epopöe.

Die Aufgabe war bedenklich, Das läßt sich nicht leugnen. Zu einer Zeit, wo Frankreich Europa mit Helden

wie Ney und Murat und all' den Marschällen des neuen Kaiserreichs erfüllte, wo Napoleon alle offenen Wunden Frankreichs mit eroberten feindlichen Fahnen verband, wo die Thaten der Gegenwart alle Thaten der Vergangenheit in Schatten stellten, — wo sollte man da einen geeigneten Helden für ein Epos und wo sollte man Thaten finden, welche die Lesewelt fesseln konnten?

Der Mann, welcher sich an ein solches Beginnen wagte, war kein Anderer, als Der, welcher von Anfang an auf eine Aufsehen erregende Art die literarische Bewegung der Periode eingeleitet hatte, Derjenige, welcher von Allen am meisten „en vue“ war, nämlich Chateaubriand. Er empfand nicht allein Lust, sondern eine Art Verpflichtung, eine Epopöe zu schreiben. Er hatte ja in seinen ersten Werken behauptet, daß die Legenden der christlichen Religion die heidnischen Mythen an Schönheit weit überträfen, daß dieselben dem Dichter mehr böten, daß alle Charaktere: Vater, Gatte, Liebhaber und Braut, als christliche Menschen schöner und poetischer, denn als natürliche, seien. Es galt für ihn, das Beispiel der Regel, den Beweis dem Lehrsatze hinzuzufügen, und um die Wahrheit seiner Behauptung und die Stärke seines Talentes darzuthun, beschloß er, ein christliches Epos zu verfassen. Er suchte daher seine Helden nicht auf einem der großen Schlachtfelder Europa's; Namen wie Marengo und Austerlitz machten keinen Eindruck auf ihn. In Uebereinstimmung mit der ganzen Geistesrichtung,

die er eingeschlagen hatte, wählte er sich nicht aktive, sondern passive Helden, überhaupt nicht Helden, sondern Märtyrer, zum Gegenstande seines Darstellungstalents und betitelte solchermaßen sein Epos, das für uns übrigens mehr einem gewöhnlichen zweibändigen Romane gleicht, da es in Prosa geschrieben ist: „Die Märtyrer, oder der Triumph der Religion". Um diese Wahl des Stoffes recht zu verstehen, muß man bedenken, daß der Ideenkreis, in welchem die Männer dieser Schule lebten, in Wirklichkeit nicht derjenige des Kaiserthums, sondern der nach rückwärts gerichteten Emigranten war. Man hatte sich noch nicht von seinem Grausen über die Thaten der Revolution erholt. Man sah in den Führern der Revolution lauter Blutmenschen, in der niedergeschlagenen Partei lauter Opfer. Der eigentliche Held war für diese Männer nicht Napoleon, der unternehmungslustige Krieger, sondern Ludwig XVI., der unschuldige Märtyrer. Was waren sie anders, als Märtyrer, alle die christlichen Priester, die um ihres Glaubens willen in den Septembertagen niedergemetzelt worden waren, alle die der Königsmacht von Gottes Gnaden treu ergebenen Männer und Frauen, welche den Tod in der Vendée erlitten hatten! So schuldlose Opfer, wie die Prinzessin Lamballe oder die jungen Mädchen in Verdun während der Revolution und wie der Herzog von Enghien in der jüngsten Zeit, waren Heldinnen und Helden, die einer Verherrlichung werth erschienen,

tausendmal mehr als Die, welche sich auf allen Schlachtfeldern Europas mit Blut befleckten.

Schon im Jahre 1802 hatte Chateaubriand die Idee zu seinem Epos gefaßt, 1806 waren die ersten Gesänge fertig. Aber die Handlung sollte sich über die ganze in der alten Zeit bekannte Welt erstrecken. Chateaubriand war keine bequeme Natur, er fühlte sich nicht geneigt, das Werk so rasch wie möglich zu vollenden, um so leicht wie möglich auf seinen Lorbeern zu ruhen. Er unterbrach daher seine Arbeit und reiste im Juli 1806 ab, um Griechenland, den Orient, Jerusalem, Aegypten, Karthago zu besuchen und über Spanien nach Paris heimzukehren. Der nächste Zweck dieser Reise war, wie er in der Vorrede zu seinem später veröffentlichten „Itinéraire“ offen bekennt, das begonnene Gedicht zu vervollkommnen. Er sagt: „Ich habe diese Reise nicht unternommen, um sie zu beschreiben. Ich hatte einen bestimmten Zweck bei derselben; diesen Zweck habe ich in den Märtyrern erfüllt, ich suchte Bilder, das war Alles.“

Das war jedoch nicht Alles, weder Alles, was Chateaubriand mit seiner Reise bezweckte, noch Alles, was man nach seinem Wunsche in derselben erblicken sollte. Chateaubriand ist Childe Harold vor dem wirklichen; Chateaubriand ist der Byron der Restauration. Gerade wie sein René ein Vorläufer der Byron'schen Helden ist, so ist er selbst auf seinen Pilgerfahrten ein

Vorgänger jenes halb erdichteten, halb wirklichen Harold, den die Lust nach Abenteuern und die Sehnsucht nach Eindrücken von Land zu Lande jagt. Aber als ein Byron der Restaurationszeit kann er nicht, wie der englische Lord, der noch Vikingerblut in seinen Adern empfand, sich damit begnügen, ein so vereinzeltes Motiv seiner Fahrten ehrlich zu bekennen. Es wäre wenig im Geiste der Restaurationszeit gewesen, es hätte wenig zu Chateaubriand's Rolle in jener Zeit gestimmt, nach Jerusalem zu ziehen, um Landschaften zu studiren, seine Palette mit Farben und sein Skizzenbuch mit Entwürfen zu füllen. Wenn Childe Harold von seiner Pilgerfahrt spricht, nimmt er das Wort in figürlicher Bedeutung, Chateaubriand gebraucht es ganz buchstäblich. Er theilt Allen mit, daß er nach dem heiligen Lande reise, um sich durch den Anblick der heiligen Stätten zu erbauen. Er bringt Wasser aus dem Jordanflusse mit heim, und als später der Graf von Chambord geboren wird, hat er es bei der Hand, um das königliche Kind damit taufen zu lassen. Er sagt selbst: „Es mag seltsam erscheinen, heutigen Tages von heiligen Gelübden und Pilgerfahrten zu reden; aber in diesem Punkte bin ich, wie bekannt, ohne Scham und habe mich schon längst selber in die Reihe der Abergläubischen und Schwachen gestellt. Ich werde vielleicht der letzte Franzose sein, der mit den Ideen, Zwecken und Gefühlen eines mittelalterlichen Pilgrims aus seiner Heimat zum heiligen

Lande gezogen ist. Aber besitze ich auch nicht die Tugenden, welche vordem bei den Herren von Coucy, Nesles, Chastillon und Montfort glänzten, so habe ich doch wenigstens noch den Glauben, und an diesem Zeichen würden sogar die alten Kreuzfahrer mich als einen ihres Gleichen erkennen.“

Ist es nun schon ein starkes Stück von einem rein modernen Geiste, wie Chateaubriand, sich Pilgrimsgefühle und Pilgrimszwecke beizulegen, da die alten Pilgrime, so viel bekannt, nicht nach Bildern und Eindrücken für literarische Produktionen umherreisten, was soll man gar sagen, wenn man in Chateaubriand's hinterlassenen Memoiren ein Geständnis über den ferneren Zweck dieses Aufsuchens von Bildern findet, welches das grellste Licht auf jene zuletzt angeführten Worte wirft? Durch seine Anstrengungen, Ruhm zu erreichen, durch seine Studien und Reisen hoffte er die Gunst einer Dame zu gewinnen, in die er verliebt war. An und für sich ist ja Nichts natürlicher. Er war noch jung. Er besaß einen glühenden Ehrgeiz und liebte mit Leidenschaft. Was Wunder, daß er sich selbst zurief: „Ruhm, größeren Ruhm, mit vollerem Recht erworbenen Ruhm, um sie besser zu verdienen, um ihr meinen ernsten Vorsatz zu beweisen, mich ihrer Gunst würdig zu machen!“ Sie scheint außerdem ehrgeizig für ihn gewesen zu sein, ihm ihren Besitz in weiter Ferne als Lohn neuer Anstrengungen in Aussicht gestellt zu haben. Mag sogar etwas

Mittelalterliches, an die Ritterzeit Erinnerndes in diesem Verhältnisse gewesen sein! aber was für eine Prälatenseele muß man besitzen, um hier von Kreuzzug und Pilgerfahrt reden zu wollen! Chateaubriand sagt in seinen Mémoires d'outre-tombe: „Aber habe ich auch in der Reisebeschreibung Alles von dieser Reise gesagt, welche in der Hafenstadt Desdemona's und Othello's begann? Wallfahrtete ich mit reuigem Gemüth zu Christi Grabe? Ein einziger Gedanke verzehrte mich; ich zählte mit Ungeduld die Augenblicke. Vom Verdeck meines Schiffes, die Augen auf den Abendstern geheftet, bat ich ihn um günstigen Wind, der mich rasch von dannen führe, um Ruhm, damit ich geliebt würde. Ich hoffte mir Ruhm in Sparta, in Zion, in Memphis, in Karthago zu erwerben und ihn nach der Alhambra mitzubringen. Würde man die Erinnerung an mich mit so ausdauernder Treue bewahrt haben, wie ich meine Proben ablegte? . . . Wenn ich heimlich einen Augenblick des Glücks genieße, so ist dasselbe verwirrt durch die Erinnerung an jene Tage der Verführung, der Bezauberung und des holden Wahnsinns."

So spricht Tannhäuser, als er dem Venusberge entronnen ist, aber Peter der Einsiedler führte nicht diese Sprache, als er vom heiligen Grabe zurückkehrte. Die Dame, welche Chateaubriand ein Rendezvous in der Alhambra bestimmt hatte, war die junge Madame De Mouchy, welche von Zeitgenossen als ein Wunder von

Schönheit, Anmuth und Feinheit geschildert wird. Sie starb im Wahnsinn. — Chateaubriand war seit 1792 vermählt. Seine Ehe war vielleicht eine Unbesonnenheit, aber hätte er als ein so eifriger Fürsprecher der christlichen Moral sie nicht respektiren müssen, auf welche Art sie auch geschlossen sein mochte? Er schildert ihr Zustandekommen folgendermaßen in seinen Memoiren: „Die Sache ward ohne mein Wissen betrieben . . . Ich fühlte mich in keiner Beziehung zum Ehemanne geeignet. Alle meine Illusionen lebten noch, Nichts in mir war erschöpft; die Energie meines Lebens war sogar verdoppelt durch meine Reisen. Ich wurde beständig von der Muse geplagt. Meine Schwester hielt viel von Mademoiselle De Lavigne und sah in dieser Ehe für mich eine unabhängige Stellung. Bringe sie denn zu Stande, sagte ich. Bei mir ist die öffentliche Persönlichkeit unerschütterlich, aber die Privatperson ist die Beute eines Jeden, der sich ihrer bemächtigen will, und um den Verdrießlichkeiten einer Stunde zu entgehen, könnte ich mich für ein Jahrhundert zum Sklaven machen.“ Glücklicherweise fühlte er sich nicht allzu sehr gebunden. Als heimgekehrter Pilgrim schrieb er nun seine Epopöe.

Eine Epopöe im neunzehnten Jahrhundert! Es giebt in unseren Tagen Niemand mehr, der an die Möglichkeit einer solchen glaubt. Eine klarere Einsicht in die historischen Bedingungen des Entstehens der großen

Vorzeits-Epopöen, als irgend eine frühere Zeit sie besaß, hat uns von der Nutzlosigkeit überzeugt, heutigen Tages mit Werken von der Frische und Naivetät der Ilias und der Odyssee wetteifern zu wollen. Eben so wenig, wie ein wirklicher Dichter in jetziger Zeit darauf verfallen könnte, die Veda-Hymnen, die Psalmen David's oder Völuspà nachahmen zu wollen, eben so wenig versucht Jemand in heutiger Zeit mit den unvergänglichen Werken zu rivalisiren, in welchen am Morgen der Zeiten ein Volk kindlich seine ganze Götter- und Sagenwelt dem Zuhörer vorübergleiten ließ, wie die Griechen es in ihren nationalen Heldengedichten, die Deutschen im Nibelungenliede und die Finnen im Kalewala gethan haben. Die Epopöen, welche, wie diejenigen Virgil's und Tasso's, Camoens', Klopstock's und Voltaire's, jene alten Volksgedichte mit Bewußtsein und Studium nachahmen, und welche das Mirakulöse in ihnen in eine todte epische Maschinerie verwandelten, haben niemals den Rang ihrer Vorbilder erreichen können, und besitzen nur Werth in dem Grade, in welchem sie ihnen der Zeit und dem Geiste nach innerlich nahe stehen. Je weniger Naivetät sie besitzen, desto kälter stehen wir ihnen gegenüber. Die nicht mißlungenen epischen Gedichte, welche in neuerer Zeit geschrieben sind — ich nenne als Beispiel Goethe's Hermann und Dorothea oder aus jüngsten Tagen Hamerling's König von Zion — haben den epischen Apparat ganz aufgegeben. Aber Das war keineswegs Chateau-

briand's Absicht. Im Gegentheil! Es galt ja eben denselben zu verdoppeln, den christlichen Apparat in seiner Ueberlegenheit über den antiken strahlen zu lassen.

Da er kein Versdichter ist, beschließt er sein Werk in Prosa zu schreiben; aber ein wie großer Meister er auch in dieser Kunstart ist, so ahnt man doch schon, wie er nach einem Stile umhertasten wird.

Alle möglichen Einwirkungen durchkreuzen sich bei ihm: Homer und die Offenbarung Johannis, Dante und Milton, die Kirchenväter und Sueton. Die Handlung ereignet sich zur Zeit Diokletian's, die Hälfte der auftretenden Personen sind Heiden, die Hälfte Christen. Der Held Eudorus gewinnt das Herz eines jungen heidnischen Mädchens, bekehrt sie und stirbt mit ihr als Märtyrer im Kolosseum zu Rom. Ihr Vater ist Grieche und begeisterter Apostel Homer's. Die Episoden spielen in dem alten Gallien.

Ich will ein paar Beispiele davon geben, zu welcher Manierirtheit und welchen Uebertreibungen die Nachahmung des homerischen Stils den Verfasser verlockt hat. Zuerst stellt er seine Griechen als allzu gläubig dar, sie drücken sich mit eben so viel kindlichem Glauben an die Götter aus, wie die homerischen Helden, von denen sie durch mindestens elfhundert Jahre geschieden sind. Wer weiß nicht, daß die Griechen jener Zeit ihren Göttern gegenüber vollkommene Skeptiker und mehr als halbwegs Rationalisten waren, selbst wenn sie an die-

selben glaubten. Das junge griechische Mädchen findet den Helden Eudorus unter einem Baume ruhen. Er ist jung und schön. Er erhebt sich rasch, als er sie bemerkt. „Wie?“ sagte sie verwirrt zu ihm, „bist Du nicht der Jäger Endymion?“ — „Und Du,“ versetzte der junge Mann, nicht weniger verwundert, „bist Du nicht ein Engel?“ Das sind keine Komplimente, sondern die Fragen sind völlig ernst gemeint. So leicht haben jedoch kaum jemals junge Liebende einander buchstäblich für Sagengestalten angesehen. — Der Vater Cymodoce's spricht in demselben Stile zu dem jungen Manne: „Mein Gast, vergieb mir meinen Freimuth, ich habe immer der Wahrheit gehorcht, der Tochter Saturn's und der Mutter der Tugend.“ Schon zur Zeit Platon's vermochte ein Grieche sehr wohl der Wahrheit zu erwähnen, ohne von ihren Eltern oder den Großeltern der Tugend zu reden.

Noch ein paar Wendungen, die sich wie Uebersetzungen aus dem Homer ausnehmen: Als das junge Mädchen verwundert ist, Eudorus, den sie nicht kennt, zu erblicken, und als sie wissen will, wer er ist, frägt sie: „In welchen Hafen ist Dein Schiff eingelaufen? Kommst Du von Tyrus, das wegen des Reichthums seiner Kaufleute so berühmt ist? Oder von dem lieblichen Korinth, nachdem Du reiche Gaben von Deinen Gastfreunden empfangen hast?“ ꝛc.

Alles Dies möchte im Dialog allenfalls noch passiren, aber was soll man sagen, wenn der Erzähler selbst, bald

die fünfzehnhundert Jahre vergessend, welche ihn von seinen Personen scheiden, dieselbe Redeweise wie sie anstimmt, bald wieder Wendungen gebraucht, welche den Ritterromanzen des Mittelalters entnommen sind? In rein homerischem Stil sagt er z. B.: „Nichts würde die Freude des Demodocus gestört haben, wenn er einen Gatten für seine Tochter hätte finden können, der sie mit aller schuldigen Rücksicht behandelt hätte, nachdem er sie in ein von Reichthümern erfülltes Haus geführt." Und im Ton der mittelalterlichen Romanzen heißt es von Velleda, der gallischen Druidin: „fille de roi à moins de beauté, de noblesse et de grandeur".

Und spricht nun der Dichter zuweilen in einem Stile, als wäre er selbst der letzte Homeride, so sprechen dagegen seine Personen oftmals, als ahnten sie die ganze moderne Bildung voraus. So sagt der christliche Bischof Cyrillus von den heidnischen Mythen: „Eine Zeit wird vielleicht kommen, wo diese Unwahrheiten der kindlichen Vorzeit nur noch sinnreiche Fabeln, Gegenstände für die Gesänge der Dichter sein werden. Aber in unsern Tagen verwirren sie die Geister." Welch ein aufgeklärter Mann!

Das ganze Gedicht durchzugehen, liegt nicht in meinem Plane. Es liegt sogar außerhalb meines Planes, das bedeutende Talent, welches der Verfasser hier entfaltet, in sein volles Licht zu stellen. Ich kann höchstens den Leser auf die Schönheit einzelner Scenen aufmerksam

machen, z. B. auf diejenige, wo die griechische Familie der christlichen, welche gerade auf dem Felde Garben bindet, einen Besuch macht, oder auf Episoden wie Velleda's Tod. Ueber der ersten Stelle schwebt ein eigenthümlicher religiös-idyllischer Reiz; sie erinnert an das Buch Ruth und hat einen rein evangelischen Duft. Velleda hat Chateaubriand als Dichter mit dem ganzen Feuer, mit dem ganzen göttlichen Wahnsinn seines Genies gezeichnet. Ich kann nur einige Tropfen von dem Safte des Werkes geben; man möge von ihnen auf die ganze Frucht schließen.

Ich wende mich direkt zu Chateaubriand's These, der Verwendbarkeit der christlichen Wunderwelt für die Poesie. Man bedürfte keines besseren Beweises, als seines Gedichtes, dafür, daß die ganze christliche Poesie in unseren Tagen ein großer Anachronismus ist. Ich betrachte zuerst seine Hölle, weil diese im Allgemeinen den Dichtern besser gelungen ist, als die Schilderung des Zustandes der Seligen. Jeder kennt Dante's Hölle, Jeder weiß, wie bei ihm eine ganze Heerschaar verwegener Häupter aus den Gewässern und Flammen des Grausens emportaucht, so kräftig gezeichnet, daß sie das ganze Gedicht beherrschen. Diejenigen unter seinen Verdammten, welche man in der Erinnerung behält, sind die fast übermenschlich trotzigen und stolzen italiänischen Adligen aus seiner eigenen Zeit, Farinata z. B. Was Milton betrifft, so ist, wie bekannt, keine Gestalt ihm besser

gelungen, als sein Satan, und nicht ohne Grund hat man das Vorbild desselben in den energischen puritanischen Rebellen seines Zeitalters gefunden, die selbst besiegt nicht aufhörten, der Königsmacht Trotz zu bieten. Jede Zeit dichtet ihren Lucifer nach ihrem Bilde. Chateaubriand's Empörer ist daher auch nicht der Teufel der Tradition; nein, es ist ein Teufel, der die französische Revolution gemacht hat. Sobald er und sein Hofstaat den Mund öffnen, fahren alle Stichwörter von den Zeiten der Republik aus demselben heraus. Hält Satan eine Rede an seine Heerschaaren, so erstaunt der Leser, Töne von 1790 darin wiederklingen zu hören. Nach ein paar einleitenden biblischen Phrasen verfällt er in den Stil der Freiheitshymnen der Revolution, welche Chateaubriand zur Freude des mißrathenen Geschlechts der Nachkommen zu verhöhnen sich nicht entblödet hat.

Satan sagt: „Ihr Götter der Nationen, ihr Throne, ihr Eifrigen, ihr unüberwindlichen Kriegerschaaren, ihr hochherzigen Söhne dieses starken Vaterlandes, der Tag des Ruhms ist erschienen!“ (Magnanimes enfants de cette forte patrie, le jour de gloire est arrivé!) So tief also war die französische Literatur gesunken, daß die Marseillaise von dem größten Dichter des Landes dem Teufel in den Mund gelegt wurde.

Und was ist er denn, dieser Teufel? Einen Funken von Leben erhält er nur dadurch, daß er Rouget de Lisle parodirt. Sonst ist er die fleisch- und blutloseste

Allegorie, die man sich denken kann. Man sehe ihn in sein Reich hinabfahren: „Schneller als der Gedanke durchfährt er den ganzen Raum, welcher dereinst verschwinden wird [Welches Gedankenexperiment!]; jenseits der brüllenden Trümmer des Chaos erreicht er die Grenzen jener Regionen, die unvergänglich wie die Rache sind, welche sie schuf, verdammte Regionen, das Grab und die Wiege des Todes, wo die Zeit nicht die Ordnung ausmacht, und welche noch existiren werden, wenn das Universum wie ein Zelt fortgeräumt worden ist, das für einen Tag errichtet ward ... er folgt keinem Weg durch das Dunkel, sondern von dem Gewicht seiner Verbrechen herabgezogen [!] sinkt er naturgemäß zur Hölle hinab.“ Es heißt „naturgemäß“; mir scheint er am naturgemäßesten an Holberg's Niels Klim zu erinnern. Alle Umgebungen seines Reiches sind entweder Allegorien, welche um so komischer wirken, je mehr der Dichter durch sie hat schrecken wollen, oder Karikaturen von Voltaire und den Voltairianern, die sich inmitten der Epopöe als Bruchstücke verbissener Zeitungsartikel ausnehmen, welche durch ein Versehen hieher gelangt sind. Der Tod wird folgendermaßen geschildert: „Ein Gespenst springt an der Schwelle des unerbittlichen Thores hervor. Es erscheint wie ein dunkler Fleck auf den Flammen des Kerkers hinter ihm. Man erblickt die gelben Strahlen des Höllenlichtes zwischen den Rippen des Skeletts. Es ist der Tod. Von Grausen erfaßt, wendet Satan

das Antlitz ab, um dem Kusse des Gerippes zu entfliehen." Hier noch zwei andere Dämonen: „Mit hundert Diamant-Knoten [!] gebunden, sitzt der Dämon der Verzweiflung auf einem bronzenen Throne und beherrscht das Reich der Sorgen; am Eingang des ersten Vorsaales liegt die Ewigkeit der Schmerzen auf einem eisernen Bette; sie ist reglos, selbst ihr Herz klopft nicht. Sie hält ein nie sich leerendes Stundenglas in ihrer Hand, sie kennt und spricht nur das Wort ‚Niemals'". — Ungefähr eben so sitzt ein Automat auf einer Uhr und spricht nur das Wort „Kuckuck".

Hat Dies nun mit Nichts auf der Welt rechte Aehnlichkeit, so haben die Dämonen der falschen Weisheit eine allzu lächerliche Aehnlichkeit damit. Wir sahen, daß alle religiösen Ideen der Zeit sich in dem Worte Ordnung begreifen lassen. Deshalb wird auch die Ordnung hier in der Hölle sowohl wie im Himmelreiche hervorgehoben. Bei Gelegenheit eines inneren Streites in der Hölle heißt es: „Man hätte einen fürchterlichen Kampf erblickt, wenn nicht Gott, welcher allein der Urheber aller Ordnung, selbst in der Hölle, ist, den Aufruhr zum Schweigen gebracht hätte." Und von dem Dämon der falschen Weisheit heißt es dort: „Er tadelte die Werke des Allmächtigen, er wollte in seinem Hochmuth eine andere Ordnung unter den Engeln und im Reiche der höchsten Weisheit stiften; er wurde der Vater des Atheismus, des schauerlichen Gespenstes, das Satan

selber nicht erzeugt hatte, und das sich in den Tod verliebte." Es erscheint mir als höchst eigenthümlich, daß es gerade eine Veränderung der Ordnung, ja der Rangordnung am göttlichen Hofe ist, welche dieser allerbrandgelbste Teufel hat ins Werk setzen wollen.

Er spricht. „Die falsche Energie seiner Stimme, seine anscheinende Ruhe bethören die verblendete Masse: Monarchen der Hölle! Ihr wißt es, ich bin immer wider Gewaltthätigkeiten gewesen, wir vermögen nur durch Gedankenentwicklung, Sanftmuth und Ueberredung zu siegen. Laßt mich unter meinen Verehrern, ja unter den Christen jene gesellschaftsauflösenden Principien ausbreiten, welche die Grundveste der Reiche unterwühlen." Man vergleiche nun diese Ausdrücke nur mit denjenigen, mit welchen in der Epopöe die Philosophen der damaligen Zeit geschildert werden: „Diese Jünger einer leeren Wissenschaft greifen die Christen an, preisen ein stilles Leben, leben zu Füßen der Großen und betteln um Gold. Einige von ihnen beschäftigen sich ernstlich damit, eine Art von platonischem Staat zu bilden, wo lauter verständige Menschen ihre Tage als Freunde und Brüder verleben sollen. Sie grübeln tief nach über die Geheimnisse der Natur. Einige von ihnen sehen Alles in dem Gedanken, Andere Alles in der Materie, Andere predigen die Republik, obschon sie in einer Monarchie leben. Sie behaupten, man müsse die ganze Gesellschaft umstürzen, um sie nach einem neuen Plane zu errichten. Wieder

Andere wollen, gleich den Gläubigen, das Volk Moral lehren . . . Zwiespältig in Betreff des Guten, einig über das Böse, lächerlich eingebildet, sich selbst für erhabene Genies haltend, erfinden diese Sophisten alle möglichen bizarren Ideen und Systeme. Hierokles marschirt an ihrer Spitze, und er ist fürwahr würdig, ein solches Bataillon anzuführen . . . Es liegt etwas Cynisches und Verruchtes in all' seinen Zügen; man sieht, daß seine unedlen Hände nur schlecht dazu taugen werden, den Degen des Kriegers zu führen, daß sie aber leicht die Feder des Atheisten oder das Schwert des Henkers handhaben könnten." Die Rede ist von Rom und von Hierokles. Aber daß Paris und Voltaire gemeint sind, bedarf keiner näheren Andeutung.

So weit war es mit der französischen Literatur gekommen, daß man Voltaire, der nicht ein, sondern zehn Mal den katholischen Henkern das Schwert aus der Hand geschlagen und sie in effigie auf den Scheiterhaufen geschleudert hatte, wo sie arme Unschuldige verbrennen wollten, beschuldigte, sich besonders zum Henkergeschäfte zu eignen. So dumm war man geworden, daß man, um den Teufel recht schwarz zu malen, ihn als Atheisten abbildete. Aber was in aller Welt auch Satan und seine Gesellen sein mögen, Atheisten sind sie weder, noch können sie es sein. Sie haben doch wahrlich den Zorn des Herrn bitter genug kosten müssen. Paul Heyse hat das treffende Epigramm geschrieben:

„Bist Du schon gut, weil Du gläubig bist?
Der Teufel ist sicher kein Atheist".

und hiegegen läßt sich füglich Nichts sagen.

Wenden wir jetzt den Blick von Chateaubriand's Hölle zu seinem Paradiese. Es ist immer ein schwierig Ding, das Paradies schildern zu sollen; was die Hölle ist, wissen wir Alle; was aber das Paradies betrifft, so fehlt es uns darüber an Aufklärung; on manque des renseignements", wie eine französische Dame sagte. Es war doppelt schwierig in einer Zeit wie jener, wo Parny, so zu sagen, im Voraus eine Parodie auf jeden Versuch nach dieser Richtung in seinem „Götterkrieg" geschrieben hatte, und wo alle gebildeten Menschen noch den Kopf voller Stellen aus diesem gottlosen Gedicht hatten, das man kaum in dänischen Landen zu nennen wagen dürfte, wenn nicht N. M. Petersen, durch die hübsche Rolle, welche Parny den nordischen Göttern zugetheilt hat, verlockt, und im blinden Vertrauen darauf, daß Niemand den wahren Inhalt des Gedichts ahne, dasselbe gerühmt und einige Stellen daraus am Schlusse seiner nordischen Mythologie citirt hätte. Die Glanzscenen darin, wie die Ankunft der Dreieinigkeit auf dem Olymp oder der Wiederbesuch der griechischen Götter im christlichen Himmel, gehören zu dem Trefflichsten, was irgend ein komisches Gedicht aufzuweisen vermag, obschon die Behandlung nicht dem grandiosen Titel entspricht, sondern zierlich und sammetartig in der

Manier der Dichtung des achtzehnten Jahrhunderts, oder genauer in der Manier Sammet-Breughel's ist. Und doch bezweifle ich, daß es selbst Parny's Muthwillen gelungen ist, den orthodoxen Himmel so lächerlich zu machen, wie Chateaubriand's Begeisterung ihn macht. Hier einige Proben:

„Im Mittelpunkt der erschaffenen Welten, inmitten der unzähligen Sterne, welche den Dienst von Wällen, Alleen und Wegen versehen, schwimmt die Stadt des unermeßlichen Gottes, deren Wunder keine sterbliche Zunge zu erzählen vermag. Der Ewige legte selbst ihre zwölf Fundamente und umgürtete sie mit jener Jaspismauer, welche der hochgeliebte Jünger den Engel mit der goldenen Elle ausmessen sah. Mit der Ehre des Höchsten bekleidet, ist Jerusalem wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt . . . Der Reichthum des Stoffes ringt hier um den Preis mit der Vollkommenheit der Formen. Hier hängen unzählige Galerien von Saphiren und Diamanten, welche das Genie des Menschen in Babylon's Gärten schwach nachgeahmt hat, hier erheben sich Triumphbogen, von den funkelndsten Sternen gebildet, hier verketten sich Bogengänge von Sonnen mit einander, welche sich unaufhörlich durch den Raum des Firmamentes fortsetzen . . .“

Der Himmel verzeihe einem schwachen Menschenkind seine Sünde! aber einen armen geborenen Kopenhagener erinnert Dies zumeist an die Pracht und Herr-

lichkeit, in welcher sich ihm als Kind das Tivoli an einem Abend zeigte, wenn daselbst Vauxhall war. — Wir werfen einen Blick in die heilige Stadt. Hier versammelt und drängt sich der Chor der Cherubim und Seraphim, der Engel und Erzengel, der Throne und Fürstenthümer; denn diese Wesen, welche doch dem Spotte verfallen zu sein schienen, seit sie bei Parny so arg durchgebläut worden, halten aufs Neue ihren feierlichen Einzug *). Ja, sie fühlen sich von jetzt an so heimisch auf dem Parnasse, daß wir die ganze Heerschaar noch in De Vigny's „Eloa“ (1823) und in Victor Hugo's Oden (z. B. Buch I, Ode 5, Ode 9, Ode 10) versammelt finden. Wir erfahren, was sie zu thun haben: „Einige bewachen die 20,000 Streitwagen Zebaoth's und Elohim's, andere wachen über den Pfeilköcher des Herrn und über seine unentrinnbaren Blitze, seine schrecklichen Rosse, welche Pest, Krieg, Hungersnoth und Tod bringen. Eine Million dieser eifrigen Genien regelt den Lauf der Gestirne, und sie lösen ein-

*) O honte! ô crime! on rosse les Puissances,
On jette à bas six mille Intelligences
Qui figuraient dans les processions;
De leurs gradins les Trônes on renverse,
On foule aux pieds les Dominations,
Et des Vertus le troupeau se disperse.
. . . . . l'on jette à leurs nez,
Devinez quoi? les têtes chérubines
Aux frais mentons, aux lèvres purpurines.
Parny: La guerre des dieux, Chant X.

ander in diesen hehren Beschäftigungen der Reihe nach wie Schildwachen ab, welche über eine große Armee wachen. *)

Alle Gegenstände, welche die Engel bewachen, liegen wie in einer großen Rüstkammer, um bei sich darbietender Gelegenheit benutzt zu werden. Wir sehen sie in einer späteren Schilderung zur Verwendung kommen. Dies geschieht nämlich, als die Dreieinigkeit den Seligen das Martyrium des Eudorus geweissagt hat: „Als diese Schicksale der Kirche den Auserwählten durch ein einziges Wort des Allmächtigen mitgetheilt wurden, ward der Gesang unterbrochen und die Thätigkeit der Engel hörte auf. Es herrschte eine halbe Stunde lang Schweigen im Himmel. Alle die Himmlischen wandten ihre Augen zur Erde hinab, Maria ließ von der Höhe des Firmamentes einen Blick erster Liebe auf das zarte Opfer hinab fallen, das ihrer Milde anvertraut war. Die Palmen der Bekenner ergrünten wieder

*) Bei Parny sind sie weit minder mit Arbeit geplagt:
Viennent après les Dominations,
Trônes, Vertus, Principautés, Puissances,
Esprits pesants, grosses intelligences,
Qu'on charge peu de saintes missions;
Regardant tout, mais à tout inhabiles,
Les bras croisés, ils sont là sur deux files;
Propres sans plus à garnir les gradins,
A cet emploi se borne leur génie,
C'est ce qu'au bal nous autres sots humains
Nous appelons: faire tapisserie.

in ihren Händen. Die feurige Heerschaar öffnete ihre glorreichen Reihen, um für die neuen Märtyrer Platz zu machen. Der Besieger des alten Drachen, Michael, schwingt seine furchtbare Lanze, rings um ihn rüsten seine unsterblichen Begleiter sich mit glänzenden Harnischen, die Schilde von Diamant und Gold, der Pfeilköcher des Herrn, die flammenden Schwerter werden aus den ewigen Bogengängen herabgelangt, Immanuel's Wagen bebt auf seiner Achse von Feuer und Blitzen, die Cherubim entfalten ihre vorwärts stürmenden Schwingen und entzünden die Wuth ihrer Augen (et allument la fureur des leurs yeux)." Es ist halb Maskerade, halb Ballett.

Blicken wir von den Attributen auf die Seligkeit selbst, so wird diese folgendermaßen beschrieben: „Das höchste Gut der Auserwählten ist, zu wissen, daß dies unermeßliche Gut grenzenlos ist, sie befinden sich unaufhörlich in dem lieblichen Zustande, worin sich ein Sterblicher befindet, wenn er so eben eine tugendhafte oder heldenmüthige Handlung vollbracht hat, worin ein erhabenes Genie sich befindet, das einen großen Gedanken faßt, oder ein Mensch, der entweder das Entzücken einer legitimen [!] Liebe oder einer Freundschaft empfindet, welche lange im Unglück geprüft worden ist. Die Schönheit und Allmacht des Höchsten ist der Gegenstand ihrer beständigen Unterhaltung: „O Gott," sagen sie, „wie groß bist Du!"

Es ist Chateaubriand kaum gelungen, die Seligkeit besonders faßlich zu machen. Man empfindet vielmehr Mitleid mit dem armen Gotte, welcher die ganze Zeit hindurch seinen eigenen Lobgesang hören muß. Er wird folgendermaßen geschildert: „Weit entfernt von den Augen der Engel im Raume des Feuers und des Lichtes vollzieht sich das Mysterium der Dreieinigkeit. Der Geist, welcher beständig vom Sohne zum Vater und vom Vater zum Sohne auf und nieder steigt, vereinigt sich mit ihnen in diesen undurchdringlichen Tiefen. Ein Dreieck von Feuer zeigt sich am Eingang zum Allerheiligsten, die Weltkugeln stehen still vor Ehrfurcht und Schreck, das Hosianna der Engel verstummt . . . das Feuerdreieck verschwindet, das Orakel öffnet sich und man erblickt die drei Mächte. Von einem Wolkenthrone getragen, hält der Vater einen Kompaß in der Hand, ein Zirkel liegt unter seinen Füßen, der Sohn sitzt zu seiner Rechten, mit dem Blitze bewehrt, und der Geist erhebt sich wie eine Lichtsäule zur Linken. Jehovah giebt ein Zeichen, und die beruhigten Zeiten beginnen wieder ihren Lauf.“ Es wird nicht gesagt, wie oftmals täglich, wöchentlich oder monatlich diese pompöse Ceremonie stattfindet. Vielleicht in den Zwischenräumen zwischen diesen Vollziehungen des Mysteriums der Dreieinigkeit, geschieht es, daß die Gottheit sich theilt. Denn bisweilen scheint sie getheilt zu sein: „Vom Gott der Milde und des Friedens zum Besten der bedrohten Kirche an-

gerufen, ließ der starke und furchtbare Gott den Himmel seine Pläne erfahren." *)

Für gewöhnlich sitzt der Sohn ununterbrochen an einem mystischen Tische, und 24 Greise, in weiße Gewänder gekleidet und mit Goldkronen auf den Häuptern, sitzen auf Thronen zu seiner Seite. In seiner Nähe steht sein lebendiger Wagen, dessen Räder Feuer speien.

---

*) Man vergleiche hiemit Parny:
Etaient-ils trois, on bien n'étaient-ils qu'un?
Trois en un seul; vous comprenez, j'espère?
Figurez-vous un vénérable père,
Au front serein à l'air un peu commun,
Ni beau, ni laid, assez vert pour son âge
Et bien assis sur le dos d'un nuage . . .
De son bras droit à son bras gauche vole
Certain pigeon coiffé d'un auréole . . .
Sur ses genoux un bel agneau repose,
Qui bien lavé, bien frais, bien délicat,
Portant au cou ruban couleur de rose
De l'auréole emprunt aussi l'éclat.
Ainsi parut le triple personnage . . .
. . . . „Je fais ce que je veux.
Je fais n'est pas le mot propre et technique,
Triple je suis sans cesser être unique.
Et *je faisons* vaudrait peut-être mieux.
Mais vous cédez quelque chose au plus vieux;
Plus vieux? non pas, nous sommes du même âge,
De moi pourtant tous deux vous procédez:
Je vous ai donc d'un moment précédé?
On le croirait, c'est assez là l'usage.
Point; mes enfants se trouvent mes jumeaux.
Notre amalgame est un plaisant chaos,
Et je m'y perds." . . .

„Wenn der Erharrte der Völker gewürdigt wird, sich den Auserkorenen in einer vollständig klaren Vision zu zeigen, so stürzen Diese wie todt vor seinem Antlitz nieder, aber er streckt seine Rechte aus und spricht zu ihnen: ‚Erhebt euch, ihr Gesegneten meines Vaters! Schauet mich an, ich bin der Erste und der Letzte.‘“

Man sollte fast meinen, wenn auch diese Gymnastik das erste Mal etwas Anziehendes oder Ueberraschendes für die Auserkorenen haben mag, so müßte das Vergnügen, wie todt hinzustürzen und dann wieder sich erheben zu dürfen, um beständig ein und dasselbe Antlitz zu betrachten, in hohem Grade durch die Gewohnheit abgestumpft werden. Aber vielleicht ist zu bedenken, daß wir unsern endlichen Erfahrungsmaßstab nicht an diese überirdischen Freuden legen dürfen.

Und damit überlassen wir Herrn Chateaubriand sein Himmelreich. Ich glaube nicht, daß man es weniger sonderbar, als das Parny's, nennen kann. Oder was ist sonderbarer, daß das Lamm, wie bei Parny, blöckend hereinkommt, oder daß, wie bei unserem Dichter, die Gewänder der heiligen Greise durch das Blut des Lammes weiß werden? Es mag jedoch der Beispiele von den Uebernatürlichkeiten dieses Himmels genug sein. Ich will lieber ein paar Züge hervorheben, durch welche derselbe sich als ein modernes Fabrikat verräth. In psychologischer Hinsicht ist es solchermaßen interessant, daß, wie toll und willkürlich Alles in diesem Himmel-

reiche auch zugeht, als könnte es durch ein Riesen auseinander gestiebt werden, der Dichter sich doch nicht der Einwirkung der Zeit, in welcher er lebt, zu entziehen vermag. Selbst in diesem Himmelreich giebt es Naturgesetze. So heißt es ausdrücklich von den Seligen, daß sie Freude daran empfinden, die Gesetze kennen zu lernen, nach welchen die schweren Körper mit so großer Leichtigkeit durch den Aether kreisen. Dieser Zug antecipirt gleichsam den Standpunkt in Byron's „Kain". Sodann ist es in ästhetischer Hinsicht interessant zu sehen, wie Chateaubriand an den Stellen, wo er keine Anleihe bei der Apokalypse oder Milton macht, seine Bilder formt, die Bilder, mittels derer er eine Vorstellung von der Pracht des Paradieses geben will. Während Dante, um einen Begriff von dem Lichtmeere des Himmelreichs zu geben, seine Zuflucht zu den Offenbarungen der religiösen Vision, zu der Pracht der mystischen Rose nimmt, welche die Rose in der gothischen Kirche schwach nachzuahmen sucht, muß der moderne, vielgereiste, in der Welt der positiven Erfahrungen aufgewachsene Chateaubriand seine Zuflucht zu den Eindrücken von seinen Reisen ins Ausland nehmen. Die himmlischen Bogengänge werden mit den Gärten von Babylon, mit den Säulen von Palmyra im Wüstensande verglichen. Als die Seligen die erschaffene Welt durcheilen, wird von dem Schauspiel, das sich ihnen darbietet, gesagt: „So zeigen sich den Augen der Reisenden Indiens stolze

Ebenen, Delhi's und Cochinchina's reiche Thäler, jene Küsten, welche mit Perlen bedeckt sind und von Ambra duften, wo die stillen Wogen zu Füßen blühender Zimmetbäume zur Ruhe gehen." Das Bild ist etwas zu natürlich und realistisch für ein so spiritualistisches Sujet. Man stellt sich ungern all' diese Erzengel in cochinchinesischer Umgebung vor. Durch solche Züge rächt die Natur sich an Demjenigen, welcher wähnt, sich über sie hinwegsetzen oder etwas Höheres als sie hervorbringen zu können. Als diese Richtung später in der Literatur weiter fortgesetzt wird, sehen wir bei De Vigny, der ebenso sehr unter Ossian's wie unter Milton's Einflusse steht, den Aether des Himmelsraumes mit den Nebeln der schottischen Felsgebirge verglichen; ja, als Lucifer's Gestalt fern draußen im Raume vom Engel Eloa erblickt wird, wird diese undeutliche Gestalt mit dem flatternden Plaid einer umherstreifenden Schottländerin verglichen, wie man ihn durch das schwebende Netz der Wolken gewahrt, die sich über die Spitzen der Berge herabsenken. Es scheint doch ein weiter Abstand zwischen einem Engel und einem Plaid zu sein.

Die Scenerie und die Landschaften, welche dieser Gruppe von Dichtern als die idealen vorschweben, sind nicht, wie für die deutschen Romantiker, die Potpourri- oder Frikassee-Landschaft (Band II., S. 184), sondern umgekehrt, in Uebereinstimmung mit dem ganzen Geist der Periode, die paradiesische Landschaft, worin die strengste

Ordnung herrscht, symmetrisch, architektonisch, von einer Abstraktion Claude Lorrain's abstrahirt. Man sehe z. B. den Anfang von De Vigny's „Sündfluth". Ich übersetze die Verse in Prosa:

„Die Erde war lächelnd und in ihrer ersten Blüthe, — der Tag hatte noch dasselbe Licht, welches die Höhen des Himmels krönte — als Gott ihn aus seinen schaffenden Händen fallen ließ, um sein Werk zu verschönen. — Nichts hatte die Formen der Natur entstellt, — und die ungeheure Architektur der regelmäßigen Berge — erhob sich in gleichen Stufen gen Himmel, — ohne daß Etwas einen Ring in ihrer Kette zerbrochen hätte . . . Der Lauf der Flüsse zum Meere war geregelt — in einer vollkommenen Ordnung, welche nicht gestört war. — Nie würde ein Reisender unter dem Laub des Baumes — fern vom Flusse die blanke Muschelschale gefunden haben — und die Perle bewohnte ihren Krystallpalast; — jeder Schatz ruhte in dem Elemente, wo er entstand, — ohne jemals das himmlische Verbot zu überschreiten."

In Uebereinstimmung mit dieser Tendenz zum Idealen und Abstrakten in der Landschaft wird die Scenerie mehr und mehr in den Himmelsraum verlegt. Chateaubriand ist noch Meister darin, die irdische Scenerie eben so gut wie die himmlische zu schildern; De Vigny pflegt in seinen ältesten Gedichten echt seraphisch die Handlung zwischen Himmel und Erde zu verlegen; Victor Hugo's

Ode „Ludwig XVII.“ ereignet sich am Himmelsthore, seine „Vision“ im Himmelsraume, im himmlischen Jerusalem, und „der Wagen der treuen Seraphim, mit funkensprühenden Augen besäet, mit den lärmenden Flammenrädern und den vier sich drehenden Flügeln,“ spielt auch hier eine Rolle, „wo die Heiligen und die glorreichen Märtyrer, welche die unbekannte Wesenheit (Essence) anbeten, unter einem brennenden Himmel das mysteriöse Dreieck anschauen“ &c. Lord Byron, welcher auch den Aether, wiewohl einen minder theologischen Aether, als Scenerie liebt, und welcher, wie De Vigny, eine Sündfluthstudie geschrieben hat, zieht doch sonst unruhige Landschaften vor, und hat erst als Maler der See seinen rechten Horizont. Er führt die Poesie aus den luftigen Regionen in dies frische und salzige Element hinab.

Es ist daher Chateaubriand kaum geglückt, zu beweisen, was er beweisen wollte, die dichterische Ueberlegenheit der christlichen Inspiration über die bloß poetische. Ueberall, wo er den Versuch dazu macht, giebt er sich eine Blöße oder richtet sich selbst. Ich will noch ein, aber ein entscheidendes Beispiel erwähnen.

Als sein Held Eudorus durch den Golf von Megara fährt, während Aegina vor ihm, der Piräus zur Rechten, Korinth zur Linken liegen, und alle diese einst so blühenden Städte jetzt in Ruinen erblickt, vergießt ein Grieche, der an Bord des Schiffes ist, Thränen bei der Erinnerung an die ehemalige Größe seines Vaterlandes, und

es wird schön geschildert, wie der Einzelne beim Anblick des großen, überwältigenden Unglücks, das ganze Völker zermalmt, gleichsam seine Privattrauer verschwinden fühlt. Eudorus sagt darauf: „Diese Lehre schien über meine junge Vernunft hinaus zu liegen, und doch verstand ich sie, während die anderen jungen Männer, welche mit an Bord waren, für dieselbe unempfänglich blieben. Woher kam dieser Unterschied? Aus unsern Religionen. Sie waren Heiden, ich war ein Christ." So versucht Chateaubriand, dem christlichen Gefühl diesen auserlesenen Sinn für die Naturumgebungen und für die Lehre, welche sich aus ihnen entnehmen läßt, zu vindiciren — ein Sinn, welcher dem Heiden als Heiden abgehen soll.

Aber nun trifft sich's so unglücklich für die Theorie, daß diese ganze Stelle Nichts anders als die Uebersetzung eines berühmten, uns aufbewahrten Briefes aus dem Alterthume von Sulpicius an Cicero (Ad familiares, lib. IV., epist. 5), also von einem Heiden verfaßt ist. Sie ist daher nicht geeignet, einen Beweis dafür zu liefern, daß solcherlei poetische Gefühle dem Heiden abgehen. Aber dieser Zug ist symbolisch. So wird beständig behauptet, daß die positiven Religionen im Besitz gewisser übernatürlicher Schönheiten und Eigenschaften seien, welche der Natur als Natur fehlen sollen, und doch ist Alles in ihnen, was poetischen oder sittlichen Werth besitzt, nur abgeschrieben, nur übersetzt aus der unveränderlichen und unverbesserlichen Heidin, der Natur

selbst. Wie Feuerbach sagte: Das wahre Wesen der Theologie ist Anthropologie.

Werfen wir nun einen Rückblick auf diese verwegene Dichtung, diesen tollkühnen Versuch, den literarischen Geschmack des neunzehnten Jahrhunderts auf den Standpunkt der Offenbarung Johannis und Dante's zurück zu schrauben, so läßt sich nicht leugnen, daß dieser Versuch, den „Triumph der Religion" zu feiern, gescheitert ist. Was davon Werth hat, sind eben die rein menschlichen Partien, von welchen wir später eine näher betrachten wollen. Die eigene religiöse Begeisterung des Dichters war allzu schwankend, als daß der Zweifel und die Kälte des Jahrhunderts der Mirakelwelt gegenüber nicht seinem Erzeugnisse ihre Spur hätten aufprägen sollen.

Er heuchelte keineswegs direkt; aber er betrog sich selbst. Ein Beweis davon, wie gerührt er selbst durch die Lektüre seiner „Märtyrer" werden konnte, ist neulich in der feinen und liebenswürdigen (pseudonymen, posthumen?) Schrift: „Les enchantements de Prudence" von Madame De Saman ans Licht gekommen, — der letzten jungen Frau, welche von Chateaubriand geliebt wurde und ihn wieder liebte. Sie erzählt hier zuerst, wie sie im Sommer 1828 einander auf dem Pont d'Austerlitz zu treffen und mit einander im Jardin des plantes in einem einsamen Zimmer zu diniren pflegten. „Er verlangte Champagner, um, wie er sagte, meine Kälte zu beleben, und ich sang ihm dann einige Lieder

von Béranger: Mon âme, la bonne vieille, le Dieu des bons gens etc. vor. Er hörte sie mit Entzücken." Sie schildert mit warmen Farben diese Rendezvous *), und erzählt dann, wie es zu Chateaubriand's größten Freuden gehörte, sie, welche in dem ganzen Büchlein den feinsten poetischen Sinn beweist, ihm seine poetischen Arbeiten laut vorlesen zu hören. Besonders freute es ihn, seine Landschaftsschilderungen von ihren Lippen zu vernehmen. „Aber zuweilen," sagt sie, „nahm ich, um ihn inniger zu rühren, die ‚Märtyrer' zur Hand und las die Reden und Lobgesänge der weisen Bekenner, die poetischen Scenen des Kerkers und der Qualen. Er vermochte nicht seine Thränen zurückzuhalten; eines Tages weinte er; ich fuhr fort zu lesen; sein Weinen stieg zu Schluchzen; ich fuhr fort, und sein Schluchzen brach gewaltsam hervor, als ich zu der Stelle kam, wo Eudorus sich heimlich erboten hat, zur Rettung seiner Mutter, die mit allzu großer Schwäche ihre Kinder geliebt hatte, sich opfern zu lassen. Bei diesen Worten konnte er sich nicht mehr beherrschen. Es waren Gemüthsbewegungen, welche zu ihrer Quelle zurückkehrten. Er war aufgelöst in Thränen, hingerissen, von allen Seiten getroffen in

---

*) Dans cet état, il était plus amoureux, plus vif: il me disait que je lui donnais les plaisirs les plus charmants, m'appelait séductrice, etc., et dans cet endroit solitaire, il faisait ce qu'il voulait.

Madame de Saman: Les enchantements de Prudence, avec préface de George Sand. 1873. Pag. 166 ff.

seiner exaltirten Seele. Er zeigte sich gerührt und dankbar. Er sagte mir, daß er noch nie einen solchen Genuß empfunden habe. Er gab mir all' die süßen Namen, welche man den Musen giebt. Er fand mich schön. Er pries besonders meine Augen, meinen Blick. Er bildete sich in seiner Leidenschaft ein, nie etwas Aehnliches gesehn zu haben." Sie war damals 20, er gerade 60 Jahre alt. Man sieht aus den angeführten Worten, daß selbst so kalte Stellen aus den „Märtyrern" wie die Reden der weißgekleideten Greise vom Dichter selbst empfunden worden sind; man wird durch die schwärmerische Bewunderung dieser jungen und edlen Frau für den Greis gerührt; er gewinnt dadurch, daß er selbst in diesem Alter die Liebe einer solchen Frau zu gewinnen vermochte, gleichsam an Werth für den Leser; aber in welcher seltsam gemischten Gesellschaft tritt doch in diesem Falle die Herzergriffenheit hervor, welche so selten bei Chateaubriand ist, daß sie hier fast als ein Unicum bezeichnet werden kann! Champagner, Béranger's Lieder, Liebeserklärungen und Liebkosungen, Schluchzen über die „Märtyrer", Aufgelöstheit in Thränen, und neue Liebeserklärungen! Welche Umgebungen für eine orthodoxe Epopöe! Welche nur allzu menschliche Schwächen bei einem seraphischen Dichter, Exminister und ehemaligen Pilger nach Jerusalem!

[Chateaubriand: Les martyrs, besonders Livre III und VIII. Mémoires d'outre-tombe. — Sainte-Beuve: Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'empire. — Nettement: Histoire de la littérature française sous la Restauration, Tome I—II.]

6.

Unter den Persönlichkeiten der Restaurationszeit giebt es eine eigene Klasse, welche besonders scharf die Periode charakterisirt, nämlich die Bekehrten. Diese Race mußte natürlicher Weise ziemlich zahlreich vorkommen, da eine so angestrengt gläubige Zeit einer so wenig gläubigen folgte. Laharpe's Bekehrung hatte schon während der Revolution viel Aufsehen erregt. Chateaubriand selbst war ein Bekehrter. Bei den Bekehrten sieht man vielleicht am schärfsten, von welcher Art der neue Geist war, da er bei ihnen mit dem alten kämpft und ihn überwindet. Endlich ist der Bekehrte stets leidenschaftlich, ganz erfüllt von seiner Lehre, und hat daher die ausgeprägteste Physiognomie. Gilt es als Regel, daß der Geist eines Zeitalters sich in seinen hervortretendsten Charakteren typisch abspiegelt, so gilt Dies doppelt von Demjenigen, dessen Charakter darin besteht, ein Bekehrter zu sein, zumal wenn diese Persönlichkeit ein Weib ist. Ist es wegen der receptiven Natur des Weibes seltner der Fall, daß sie ihr Zeitalter weiter führt, so sieht man dagegen jeden Augenblick, daß sie das ausgeprägteste und ausdrucksvollste Bild seines Geistes liefert. Wie die Emigranten sich um Frau von Staël, wie die Führer

der romantischen Schule sich um Caroline Schlegel gruppiren, so findet der Geist der Restaurationszeit seinen poetisch-religiösen Ausdruck in Frau von Krüdener.

In Frau von Staël's Roman „Delphine“ kommt eine Scene vor, wo die Heldin eine ganze Gesellschaft durch ihre graciöse und beredte Ausführung eines fremdartigen Tanzes, des Shawltanzes, bezaubert. Dieser Zug beruhte auf einem Erlebnisse. Es war die junge und reizende Baronesse von Krüdener, welche sich unter Anderm durch ihren Tanz auszeichnete. Es heißt in „Delphine“: „Nie hat Liebreiz und Schönheit eine außerordentlichere Wirkung auf eine zahlreiche Gesellschaft hervorgebracht. Dieser fremde Tanz hat einen Reiz, von welchem Nichts, was wir gesehn haben, eine Vorstellung zu geben vermag. Es ist eine rein asiatische Mischung von Indolenz und Munterkeit, von Melancholie und Lebenslust. Zuweilen, wenn die Melodie sanfter ward, ging Delphine mit vornüber gebeugtem Haupte, mit verschränkten Armen einige Schritte vor, als ob gewisse Erinnerungen oder Verluste sich plötzlich in die ganze Pracht eines Festes gemischt hätten, aber bald begann sie wieder ihren munteren und leichten Tanz, in einen indischen Shawl gehüllt, der ihre Figur hervorhob, mit ihrem langen Haare zurückfiel, und ihre ganze Gestalt zu einem entzückenden Bilde schuf.“ Ich glaube, daß das Wort asiatisch hier das bezeichnende Wort ist. Joubert schreibt 1803 über Frau von Krüdener: „Sie

besitzt Anmuth und etwas Asiatisches, Natur in der Uebertreibung. Die nach außen gewandte Sensibilität existirt nicht leicht ohne Exaltation."

Juliane von Vietinghoff war 1764 zu Riga in Livland geboren und gleichzeitig deutsch und französisch erzogen. Achtzehn Jahre alt, wurde sie mit dem zwanzig Jahr' älteren Freiherrn von Krüdener, einem russischen Diplomaten, vermählt, der zweimal verheirathet gewesen war und sich beide Male von seiner Frau hatte scheiden lassen. Ihr Herz hatte keinen Antheil an dieser Verbindung, aber die Parthie galt für glänzend, und ihre Eitelkeit fühlte sich befriedigt, während zugleich ihr Gatte ihr nicht zuwider war. Er scheint verständig, brav, gebildet und kalt gewesen zu sein, schon durch seine Stellung an alle Konvenienzen der Gesellschaft gebunden. Rasch wird sie an seiner Seite in die glänzendste Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts eingeführt. Nach einem Besuch am Hofe Joseph's II. in Wien begiebt das Paar sich nach Venedig und durchreist dann ganz Italien, bis Herr von Krüdener als russischer Gesandter nach Kopenhagen berufen wird. Gleich nach der Hochzeit hatte ein junger und talentvoller Mann, Alexander Stakiew, der Privatsekretair ihres Gemahls, sich leidenschaftlich in sie verliebt; aber so groß war seine Bewunderung für Herrn von Krüdener und für den Gegenstand seiner Liebe, daß keine Silbe über seine Lippen kam. Als er endlich seine Leidenschaft beichtete, that er

es gegen den Mann. Dieser war so unvorsichtig, den Brief seiner Frau zu zeigen, welche hiedurch zum ersten Male Gewißheit über die Gefühle Stakiew's gegen sie erlangte, — Gefühle, die sie zwar nicht erwidert, aber doch vielleicht mit angeborener Kokotterie genährt hatte. Die Gewißheit, eine solche Leidenschaft hervorrufen zu können, stieg ihr zu Kopfe. Stakiew hatte sich entfernt, aber all' die Unruhe, welche in ihrem jungen weiblichen Herzen gohr, kam jetzt zum Ausbruch. Von einem glühenden Drange, zu lieben und geliebt zu werden, erfüllt, hatte sie zuerst das Ideal, von welchem sie träumte, in ihrem Manne zu finden gesucht. Da er, mehr väterlich als verliebt, nur ihre Exaltation im Zaume zu halten bemüht war, wurde ihr Wesen in sich selber zurückgescheucht, und sie trauerte darüber, daß sie, wie man es später genannt hat, unverstanden, oder, wie sie es nannte, „ungefühlt" sei. Stakiew's Leidenschaft war wie ein Gluthhauch an ihr vorübergefahren und hatte gleichsam die äußere Kälte aufgethaut, welche ihre Empfindsamkeit band. Diese mußte einen Abfluß haben, und kaum in Kopenhagen angelangt, das ihr als der schrecklichste Aufenthaltsort von allen erschien — man bedenke, daß es vor hundert Jahren war! — stürzte sie sich in einen Strudel gesellschaftlicher, zeitvergeudender und geisttödtender Vergnügungen, womit die leichtsinnigste Kokotterie nach rechts und links Hand in Hand ging. Die Folge all' dieser Ballabende und Liebhabertheater-Aufführungen

waren angegriffene Nerven und eine angegriffene Brust, so daß die Aerzte einen Winteraufenthalt in Südfrankreich verordneten. Aber schon in Paris lebt Frau von Krüdener wieder auf; in dieser Stadt der Intelligenz empfindet sie plötzlich den Mangel ihres Wissens, bekommt literarische Interessen und sucht die großen Schriftsteller ihrer Zeit auf: Barthélemy, den Verfasser des „jungen Anacharsis", und Bernardin de Saint-Pierre, für dessen „Paul und Virginie" sie beständig geschwärmt hatte. Sie verehrt Saint-Pierre und die Natur, aber sie hat gleichzeitig bei ihrer Modehändlerin eine Rechnung von 20,000 Franks. In Südfrankreich verliebt sich ein junger Officier in sie, und nach einigem Kampfe erwidert sie, jetzt minder unerfahren als in Kopenhagen, seine Liebe. Während der Verfolgungen der ersten Revolutionszeit führt Herr de Frégeville (so hieß der Officier), als ihr Kutscher verkleidet, sie aus Frankreich hinaus. Ehe sie ihren Gemahl wiedersieht, theilt sie ihm mit, daß das eheliche Band zwischen ihnen gebrochen sei. Er ist bereit, zu vergeben. In den folgenden Jahren hält sie sich bald hier, bald dort in Europa auf, von ihrem Manne und nicht minder von Herrn de Frégeville getrennt, aber ein Leben führend, wie es die galantesten Damen gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts sich erlaubten; es genügt zu sagen, daß ihr Mann in seinen vertrautesten Briefen von 1793 bis 1794 niemals seiner Frau erwähnt. Es dauerte jedoch nicht lange, so waren

die Gatten wieder vereint. Herr von Krüdener, der bald russischer Gesandter in Berlin ward, erwies seiner Frau die größte Freundschaft und die gewählteste Aufmerksamkeit. Von jetzt an findet man bei Frau von Krüdener die ersten Spuren jener eigenthümlichen Art von Frömmigkeit, die sich bald so kräftig bei ihr entwickeln sollte. Sie war nie eine Schönheit gewesen, aber doch stets eine Persönlichkeit von seltenem Ausdruck und seltener Anmuth. Die Einfachheit im Geschmack und Auftreten, welche sie zehn Jahre früher so verführerisch gemacht hatte, war jetzt einer Lust gewichen, sich mehr eigenthümlich und bizarr als schön und einfach zu kleiden; sie bedeckte ihr immer noch schönes aschblondes Haar nach der Mode der Zeit mit einer Perücke. Ihre Züge und ihr Teint hatten nicht mehr die Frische der Jugend. Zu diesem Zeitpunkte öffnet sich, wie gesagt, ihr unruhiges, noch immer starker Gemüthserregungen bedürftiges Herz den ersten Strahlen religiöser Schwärmerei. Man findet in einem ihrer Briefe an ihre intimste Freundin folgende Worte: „Soll ich's Dir bekennen, ich rede in der Demuth meines Herzens, Du weißt, daß ich nicht hoffährtig bin, wie könnte der Christ Das sein? Ich glaube, daß Gott meinen Mann von dem Augenblick an hat segnen wollen, da ich wieder zu ihm zurückgekehrt bin. Es giebt keine Art von Gütern oder Gunstbezeugungen, die ihm nicht zufielen. Weshalb sollte ich nicht glauben, daß ein frommes Herz, das schlicht und

vertrauensvoll zum Himmel betet, ihm behülflich zu sein, zum Glück eines Andern beizutragen, seine Bitte erhört sehen kann?" — Ja, weshalb sollte man Das nicht glauben? Ich für mein Theil würde gerne glauben, daß es die Gegenwart der Frau von Krüdener sei, welche die Vorsehung bewegt, den Baron mit Orden zu überhäufen, wenn man nicht mit großer Sicherheit wüßte, daß eine andere, minder romantische Ursache den Kaiser Paul I. dazu veranlaßt hatte. Die Sache war die, daß inmitten eines Festes, welches der Baron in Berlin dem preußischen Königshause und der Großfürstin Helene gab, eine Depesche des Selbstherrschers aller Reußen ankam, welche Krüdener befahl, augenblicklich Preußen den Krieg zu erklären. Die Majestäten befanden sich noch in seinem Hause. Statt jedoch das Fest dadurch zu stören, daß er den Tanzenden dies Medusenhaupt zeigte, ließ der Gesandte seine Gäste ruhig tanzen, und da er als Politiker einsah, wie unheilvoll und unklug ein solcher Krieg für Rußland sein würde, schrieb er, statt dem Befehl zu gehorchen, einen abmahnenden Brief an seinen Kaiser, wohl wissend, daß ihm nach aller menschlichen Berechnung von jetzt ab Sibirien bis an seinen Tod gewiß sei. Selbstverständlich sagte er hievon kein Wort an seine Frau. Das Unwahrscheinliche geschah, Paul wurde umgestimmt, und in seiner Bewunderung des Muthes und der Klugheit seines Gesandten überhäufte er Denselben mit Beweisen seiner Gunst. Man sieht also, daß

es eine andere Erklärung, als die der Frau von Krüdener, giebt. — Von jetzt ab nehmen ihre Briefe einen immer religiöseren und erbaulicheren Charakter an. Sie bezeichnet jetzt die Religion als ihre Zufluchtsstatt gegen Melancholie, sie spricht von den tausend Quellen zur Freude, welche derselben entsprängen. Mitten in Alledieſem ein neues Liebesverhältnis und ein neuer Bruch. Sie hat wieder ihren Mann verlassen, diesmal gegen seinen Wunsch, und wohnt nun in Paris. Chateaubriand verehrt ihr das erste Exemplar seines „Genius des Christenthums“, das Frau von Staël auf ihrem Tische findet. — In Paris wird sie durch die Nachricht von Krüdener's plötzlichem Tod überrascht. Sie schließt sich ein, sie trauert und bereut. Es war „ihr Lieblingstraum gewesen, einmal wieder zu ihm zurückzukehren, ihm die Last der Jahre zu erleichtern, und seine unendliche Güte zu vergelten.“ Es dauerte jedoch nicht lange, so gab Frau von Krüdener ihr eingezogenes Leben wieder auf. Nachdem sie zuerst in einer kleinen Erzählung Saint-Pierre's Manier nachgeahmt, hatte sie jetzt nichts Geringeres unternommen, als einen Roman zu schreiben. Der Name desselben war „Valerie“. Ihr Jugendverhältnis zu Alexander Stakiew bildete den Inhalt; ich komme später auf denselben zurück. Er ist durch „Werther“ inspirirt, seelenvoll, fein und trefflich geschrieben. Es war jedoch Frau von Krüdener nicht genug, einen Roman zu schreiben, es galt denselben gelesen und all-

gemein bemerkt zu sehen. Die Art und Weise, wie sie Dies angriff, zeigt, daß sie zu diesem Zeitpunkt, trotz ihrer religiösen Anläufe, der Welt noch nicht ganz entsagt hatte. Sie begnügte sich nicht mit den gewöhnlichen Kunstgriffen, als z. E. das Buch im Manuskripte der Beurtheilung des einen Kritikers nach dem andern zu unterwerfen, es in Gesellschaften ganz oder theilweise vorzulesen, nein, es lag ihr daran, ihren Succeß gründlich vorzubereiten. Sie schrieb also erst an einen Freund in Paris, Dr. Gay, einen unbekannten und eitlen Arzt, dessen Karrière sie mit der Zeit zu fördern gedachte:

. . . „Ich habe noch eine andere Bitte an Sie zu richten: Lassen Sie einen guten Versdichter einige Verse an unsere Freundin Sidonie schreiben (Sidonie ist die Heldin in Frau von Krüdener's erster Erzählung). Ueber diesen Versen, die ich Ihnen nicht erst zu empfehlen brauche, und die so geschmackvoll wie möglich sein müssen, soll nur die Ueberschrift ‚An Sidonie' stehen. Man soll ihr sagen: Weshalb wohnst Du in der Provinz, weshalb beraubt Dein zurückgezogenes Leben uns Deiner Anmuth und Deines Witzes? Ruft das Glück, welches Du machst, Dich nicht nach Paris? Deine Reize, Deine Talente werden nur dort bewundert werden, wie sie bewundert werden müssen. Man hat Deinen bezaubernden Tanz geschildert, aber wer kann Alles schildern, was Dich auszeichnet! — Mein Freund, ich vertraue Dies der Freundschaft an, ich schäme mich wahrhaft Sidoniens

halber, denn ich kenne ihre Bescheidenheit. Sie wissen, daß sie nicht eitel ist, ich habe daher wesentlichere Gründe als eine elende Eitelkeit, sowohl dazu, Sie zu bitten, diese Verse anfertigen zu lassen, als auch noch zu etwas Anderem: Sagen Sie besonders, daß sie so zurückgezogen lebe, und daß man nur in Paris anerkannt werde. Sorgen Sie dafür, daß man nicht auf Sie rathe. Lassen Sie diese Verse in der Abendzeitung abdrucken. Es ist wahr, daß Sidonie in Delphine als Tanzende geschildert worden ist. Lesen Sie's, es wird Sie amüsiren. Aber es darf nicht gesagt werden, daß man sie in Delphine geschildert habe. Nur aus der Ueberschrift ‚An Sidonie' darf man ersehen können, an wen die Verse gerichtet sind. Haben Sie die Güte, den Abdruck in der Zeitung zu bezahlen. Ich hoffe, Ihnen meine Beweggründe erklären zu können. Senden Sie mir rasch die Zeitung, in welcher der Abdruck erfolgt. Wenn die Zeitung sich nicht darauf einlassen will oder wenn es zu lange dauert, so schicken Sie mir das Manuskript, man wird es dann in eine hiesige Zeitung einrücken lassen. Sie verpflichten dadurch in hohem Grade Ihre Freundin. Sie wird Ihnen mündlich sagen, weshalb sie Sie darum gebeten hat. Sie kennen ihre Schüchternheit, ihren Hang zur Einsamkeit und ihre geringe Neigung, gelobt zu werden, aber es gilt ihr einen wesentlichen Dienst zu erweisen."

Vierzehn Tage später ein neuer Brief über denselben Gegenstand, neue Anfragen, ob der Doktor „Del-

phine“ gelesen habe. Immer noch dasselbe Thema: „Frau von Staël hat Sidonien gesagt, daß sie ihren Tanz habe schildern wollen, und Sie finden die Stelle im ersten Bande. Sie hat nach der Meinung Mehrerer dort Sidoniens Antlitz, ihre Weise zu reden und ihre Phantasie gemalt, und dann ihre eigenen religiösen und politischen Ansichten hineingemischt, denn Sidonie hat eine tiefe Religiosität und mengt sich äußerst wenig in die Politik.“ Nun folgen neue Andeutungen in Betreff des Gedichtes: „Es darf wohl gesagt werden, daß man ihr Talent zu tanzen geschildert habe, aber es darf nicht heißen: man, sondern einfach: ein gewandter Pinsel malte Deinen Tanz; das Glück, das Du überall machst, ist bekannt; Deine Reize sind eben sowohl wie Dein Witz besungen worden, und doch verbirgst Du sie unaufhörlich vor der Welt. Eingezogenheit, einsames Leben ziehst Du vor. Dort suchst Du das Glück in Deiner Frömmigkeit, in der Natur und in Studien ꝛc. Sehen Sie, lieber Freund, Das ist's, was ich von Ihnen begehre, ich werde Ihnen später erklären, weshalb.“

Die Elegie trifft ein, Frau von Krüdener quittirt für den Empfang in folgendem Briefe: „Es ist nicht mehr als billig, lieber Doktor, daß Sie selbst eine Abschrift der reizenden Elegie erhalten, welche Sie für mich gedichtet haben, ich sende Ihnen eine solche hieneben, ich wünsche selbst die Ihrige zu behalten.“ Die Elegie lautet:

„Was suchst Du in Deinem einsamen Leben?

Paris, das bethört ist von der Bezauberung, die Du ausübst, von Deinem Liebreiz, von den glänzenden Gaben, die der Himmel Dir schenkte, bietet Dir ja doch Herzen genug, welche Dein feinfühlender Geist in Fesseln gelegt hat. Wir sahen Dich, wir schaarten uns um Dich, an jenem Tage, als Du die verführerische Macht der Eleganz, die bezwingende Macht der Schönheit ausübtest, an jenem Tage, als Du, der Palme des Genies sicher, nicht die Lobsprüche verschmähtest, welche dem Talente gebühren. Schon damals entlockte ein geistreicher Sänger Dir ein Lächeln, als er wagte, seine zarte Stimme zu dem Chor der Weisen zu gesellen, und ein Bild Deines magischen Tanzes entwarf; aber entschwindet nicht die Erinnerung an jene Festtage vor dem Donnerschlag, mit welchem der Himmel Dich jetzt getroffen hat? Vereinigen unsere Herzen sich nicht mit Deinen melancholischen Gedanken, haben sie nicht in stummer Andacht bei Deinem Schmerze geseufzt? Wir wollen Dich nicht durch ohnmächtigen Trost, diesen prunkenden Tribut, den man einer prunkenden Trauer zollt, verletzen: wir hörten Dich seufzen und wir seufzten mit. — Wir seufzten mit, und Du fliehst! Weshalb fliehst Du? Der Trauerflor umhüllt uns, die Künste verstummen rings um Dich her, die Liebe verbirgt sich, und mit ihr das ganze lebensvolle Gefolge, das vordem Deine Lust und Deinen Ruhm ausmachte."

Dies ist erst die Hälfte der Elegie, aber ich breche ab. Der Brief schließt folgendermaßen: „Ich sende

Ihnen diese Elegie, deren antike Farbe [!] und Schönheit ich bewundere. Ohne mir etwas anderes davon als den Schmerz zueignen zu wollen, den Sie richtig bei mir wahrgenommen und den Sie zu mildern gewünscht haben, hab' ich Ihnen so viel Anderes, lieber Doktor, für Sie weit Schmeichelhafteres zu sagen, aber hier ist kein Platz mehr dafür, und mein erkenntliches Herz kann Ihrer erhabenen und der Menschheit so nützlichen Kunst [!] nur meinen Dank sagen."

Dr. Gay ließ es nicht hiebei bewenden, sondern er begann seine Prosa zu reimen. Seine Freundin schreibt ihm: „Sidonie hat mir aufgetragen, dem liebenswürdigsten aller Freunde ihren zärtlichsten Dank zu bezeugen. Die Verse waren reizend, sie sind schon gedruckt. Welch glückliche Gabe besitzt Der, welcher sie geschrieben! Wie sieht man, daß er Sidoniens Freund ist! wie malt er, was er sagen will! Die Seele selbst hat bei jedem Striche den Pinsel geführt, und welch hohe Seele!... Sidonie hat auch eine Elegie in Prosa erhalten, die Sie kennen müssen, und die sie äußerst schön findet. Welches schöne Talent liegt in dieser erhabenen und einfachen Manier, und wie muß man den Geist lieben, der eine solche Sprache zu reden versteht! Man hat einige Verse verändert, sehr wenig, sie sind vorzüglich gelungen, und haben ihren Zweck erfüllt."

Man sieht, daß Sidonie sich nicht damit begnügte, die Kladden zu den Lobliedern auf sich selbst zu schreiben,

sondern auch die Reinschrift durchsah. Uebrigens denke ich, daß es hier keines Kommentares bedarf. Der unermüdliche Doktor verfaßt noch mehrere Gedichte, und neue Zumuthungen, alle möglichen Kritiker zu plagen, sind die Folge davon. Was den religiös gestimmten Historiker Michaud betrifft, welcher dreißig Jahre seines Lebens darauf verwandte, die Geschichte der Kreuzzüge zu schreiben, so machte sein sehr intimes Verhältnis zur Dichterin jede Aufforderung überflüssig. Er schrieb eine warme Kritik. Endlich ist Frau von Krüdener so weit, daß sie ihrer Freundin schreiben kann: „Mit meiner Gesundheit geht es viel besser, ich war acht Nächte hindurch auf Bällen, ohne mich dadurch angegriffen zu fühlen. Welches Glück, meine Freundin! Ich kann Dir nicht sagen, wie sehr ich gefeiert werde, und es regnet Verse auf mich herab; die Ehrenbezeugungen überwältigen mich, man kämpft um ein Wort von mir wie um eine Gunst. Es ist tausendmal mehr, als ich verdiene, aber die Vorsehung liebt es, ihre Kinder mit Wohlthaten zu überhäufen, selbst wenn sie es nicht verdienen... Ich würde es als eine Feigheit ansehen, nicht mit einem Werke hervorzutreten, das ich für nützlich halte, ich betrachte daher meine Reise nach Paris als eine Pflicht, während mein Herz, meine Phantasie, Alles mich nach dem Genfersee zieht." So reist sie denn nach Paris, und im December 1803 erscheint „Valérie". Alle Batterien der Frau von Krüdener waren bereit, dem Buche

ihre Salutschüsse zu geben. Kein einziger Effekt ging verloren, alle Glocken der Kritik läuteten. Wie ein tüchtiger General fehlte sie selbst nicht auf dem Schlachtfelde; sie fuhr aus einem Modemagazin in das andere, um inkognito bald Schärpen, bald Hüte, bald Federn, bald Guirlanden, bald Bänder à la Valérie zu verlangen. Da nun die Putzhändler diese fremde, noch hübsche und sehr elegante Dame in ihrer Equipage heranrollen sahen, um mit solcher Sicherheit die von ihr erfundenen Phantasiegegenstände zu fordern, thaten sie ihr Aeußerstes, um darüber ins Klare zu gelangen, was sie wünsche, und sie zu befriedigen. Wenn die jungen Mädchen in den Magazinen über dies Begehren unerhörter Dinge ganz erstaunt waren und die Existenz derselben in Abrede stellten, lächelte Frau von Krüdener mit so viel Gutmüthigkeit und bedauerte sie so aufrichtig, daß sie den Roman „Valérie“ noch nicht kannten, daß sie sie bald zu eifrigen Proselyten ihres Buches gemacht hatte. Mit ihren Einkäufen fuhr sie dann nach einem anderen Laden und bewirkte dadurch in wenigen Tagen unter den Geschäftsleuten eine so tolle Konkurrenz Betreffs der Putzsachen à la Valérie, daß ihre Freundinnen, wenn sie sich nach ihrer Anweisung in die Läden begaben, und sich nach diesen Gegenständen erkundigten, unschuldige Mitschuldige ihres Kunstgriffs wurden und nicht umhin konnten, ein weiteres Zeugnis für ihren Triumph abzugeben.

Frau von Krüdener schreibt jetzt an ihre Freundin: „Der Erfolg von Valérie ist vollständig und unerhört. Man sagte mir noch neulich: Es ist etwas Uebernatürliches in diesem Glück. Ja, meine Freundin, der Himmel hat gewollt, daß diese Ideen, diese reinere Moral sich in Frankreich, wo sie noch weniger bekannt sind, ausbreiten sollten."

Kaum ist dieser fieberhafte Drang, sich geltend zu machen, befriedigt worden, kaum hat diese raffinirte Heuchelei Zeit gefunden, sich in ihrer vollen Blüthe zu entfalten, als Frau von Krüdener's wirkliche Bekehrung eintritt. Hiemit ging es folgendermaßen zu. Im Jahre 1805 ereignete es sich, daß, als sie in Riga an ihrem Fenster saß und einen aus dem Schwarm ihrer zahlreichen Anbeter, den sie ausgezeichnet hatte, grüßte, dieser Mann von einem plötzlichen Schlaganfalle getroffen ward und todt niederstürzte. Dies Ereignis versetzte sie in die tiefste Schwermuth. Während dieses ihres melancholischen Zustandes geschah es, daß sie, welche ja doch nicht aus Melancholie sich der unabweislichen Bedürfnisse des Erdenlebens entschlagen konnte, eines Tages zu einem Schuhmacher sandte, damit ihr Derselbe Maß für ein Paar Schuhe nehme. Der Mann kam, sie sah ihn gar nicht an, während er ihr Maß nahm. Plötzlich wird sie über den fröhlichen Ausdruck seiner Züge betroffen. „Sind Sie glücklich?" fragt sie ihn. „Ich bin der glücklichste Mensch von der Welt," war die Antwort.

Dieser Schuhmacher war ein „Erweckter", er gehörte zu der Gemeinde der mährischen Brüder. Der Anblick seines Glückes wirkte so stark auf ihr leicht erregbares Herz, daß sie ihn immer wieder besuchte, bei ihm mehr und mehr mährische Brüder kennen lernte, und bald eben so von der Wahrheit des Christenthumes erfüllt war, wie er. Mit derselben Leidenschaft, mit welcher sie alle Gegenstände der Liebe ihrer Jugend erfaßt hatte, erfaßte sie jetzt den Gegenstand der Gefühle ihres reiferen Alters. Von jetzt an zeigt die religiöse Schwärmerei sich gleichmäßig in ihren Werken und Handlungen. Ihr ganzes früheres Leben erscheint ihr als Irrthum und Thorheit. Sie geht gänzlich auf in der Liebe zu ihrem Erlöser. „Es ist kein Gedanke in mir, der nicht Ihm gefallen, Ihm dienen, Ihm Alles opfern möchte, Ihm, der es mir vergönnt, nur Liebe für all' meine Mitmenschen ausathmen zu wollen, und der in der Zukunft mir nur den Schimmer der Seligkeit weist. O, wenn die Menschen nur wüßten, welches Glücks man in der Religion genießt, wie würden sie sich dann vor aller anderen Sorge hüten, als der für ihre Seele!"

In diesem Gemüthszustande macht sie kurz nach der Schlacht bei Jena die nähere Bekanntschaft der Königin Louise von Preußen. Gebeugt von den Unglücksfällen, die über sie hereingebrochen waren, zeigte sie sich empfänglich für die glühende religiöse Beredsamkeit der Frau von Krüdener. Diese erlangte den größten Ein=

fluß auf sie, und durch sie auf den König. Als Beweis führe ich folgende Worte aus einem viel späteren Briefe der Königin an sie an: „Ich bin Ihrem trefflichen Herzen ein Geständnis schuldig, das, wie ich sicher weiß, Ihnen Freudenthränen entlocken wird, nämlich, daß Sie mich besser gemacht haben, als ich war. Ihre aufrichtige Sprache, die Unterredungen, welche wir über Religion und Christenthum führten, haben den tiefsten Eindruck auf mich gemacht.“ Mit der Königin besuchte sie die Kranken und Verwundeten in den Spitälern. Kurz darauf begegnete sie der Königin Hortense, die sich ebenfalls stark zu ihr hingezogen fühlte, so stark, daß sie sie sogar jeden Morgen als ihren täglichen Gast empfing. Gleich nachher macht sie die Bekanntschaft Jung-Stilling's. Seine religiöse Begeisterung stimmt mit der ihrigen überein. Sie beginnt jetzt, ein Beispiel von jeglicher Art christlicher Demuth zu geben. In Karlsruhe steigt sie in die schmutzigsten Dachkammern hinauf, um Liebeswerke zu verrichten. Als sie eines Tags ein junges Dienstmädchen darüber weinen sieht, daß sie die Straße fegen soll, nimmt sie ihr den Besen aus der Hand, und fegt für sie. Sie schließt sich jetzt einem Priester, Namens Frédéric Fontaine an, welcher in der Gegend als Wunderthäter bekannt ist, und tritt durch ihn gleichfalls in Verbindung mit einem ekstatischen Bauermädchen, Maria Kummrin, die in beständigem Verkehre mit Seraphim und Cherubim stand, und die in ihrem clair-

voyanten Zustande Orakelsprüche ertheilte und Prophezeiungen aussprach. Dies Mädchen weissagte der Frau von Krüdener eine hohe Sendung im Reiche Gottes und bezeichnete Fontaine, der sich übrigens bald als einen ungewöhnlichen Heuchler und Gauner erwies, als ihren Apostel. Frau von Krüdener schreibt daher jetzt mit voller Ueberzeugung an ihre Freundin: „Denke Dir, daß ich im buchstäblichen Sinne des Wortes Mirakel erlebt habe. Du hast keine Ahnung von dem Glück, das Diejenigen empfinden, welche sich ganz Jesu Christo ergeben. Ich habe von seiner Güte und Barmherzigkeit das bestimmte Versprechen erhalten, daß er die Gebete, welche ich für meine Verwandten und Freunde an ihn richte, erfüllen will."

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrücke, mit denen sie die neue Flamme in ihrem Inneren schildert, eine bedenkliche Aehnlichkeit mit den Ausdrücken einer durchaus nicht himmlischen Liebe haben. Von Gott heißt es: „Wie könnte ich wohl sagen, welche Zärtlichkeit in meinem Herzen brennt, wie meine Thränen fließen, was für Worte mein ganzes Sein durchbeben, wenn ich mich so geliebt fühle, ich armer Erdenwurm! Neulich sprach ich zu Gott: Was kann ich Dir sagen, o Du mein Geliebtester! (o mon bien aimé!) O könnte ich es über die ganze Welt rufen, durch alle Himmel, wie heiß ich Dich liebe! O könnte ich nicht nur alle Menschen, sondern alle aufrührerischen Geister zu Dir zurückführen!"

Es giebt im Vatikan ein Bild von einem modernen Italiäner, auf welchem eine Nonne vor Christo kniet, der ihr schmachtendes Aeugeln mit den zärtlichsten Blicken erwiedert. Dies Bild fiel mir unwillkürlich ein, als ich die Ergüsse der Frau von Krüdener während ihres religiösen Rausches las. An einer anderen Stelle heißt es: „Es kommt darauf an, zu lieben, und Andere den liebenswürdigsten (le plus aimable), besten, zärtlichsten aller Väter lieben zu lehren.“ Bei ihren religiösen Rundreisen, auf denen sie überall predigt und bekehrt, hat ein junger Missionair sich ihr angeschlossen, einer von den Vielen, von denen sie getäuscht wurde; aber gleich nach seiner Ankunft schildert sie ihren gemeinschaftlichen Gottesdienst in Worten wie diesen: „Welch ein Geist! Können Sie sich die Glückseligkeit unserer Kommunionen vorstellen? Nichts schildert sie; wir vermochten nicht einmal zu hören, was gesagt wurde.“ Es ist unmöglich, Dies zu lesen, ohne sich der Worte eines ihrer Jugendanbeter zu erinnern. „Lezay behauptet,“ sagt Chênedollé, „daß Frau von Krüdener in den entscheidendsten Augenblicken bei ihrem Liebhaber ein Gebet an Gott richte und sage: ‚Mein Gott, wie glücklich bin ich! ich bitte Dich um Vergebung für dies Uebermaß von Glück!‘ Und er fügt hinzu: ‚Elle reçoit ce sacrifice comme une personne qui va recevoir sa communion.‘“ (Manuskript Chênedollé's, dessen Sainte-Beuve in seinen „Derniers Portraits“, S. 290, erwähnt.)

Analoge religiöse Stimmungen findet man übrigens bei den Mystikern aller Zeiten.

Daß sie persönlich von der Reinheit ihres Willens überzeugt und durchaus aufrichtig in ihrer ganzen Art und Weise des Lebens war, ist jedoch über allen Zweifel erhaben. Nicht nur, daß sie selbst bekehrt ist, nein, die Bekehrungs-Leidenschaft kocht in ihrem Innern. Aber- und abermals kommt ihr der Gedanke wieder, sogar den Teufel und die Bewohner der Hölle zu bekehren (Je ne puis m'empêcher de désirer que l'enfer vienne à ce Dieu qui est si bon, etc.). Es versteht sich, daß sie bitter und hart von Denen verkannt wurde, welche an die Umwandlung, die mit ihr vorgegangen, nicht zu glauben vermochten. Sogar ihre eigene Mutter verachtete sie, und hörte auf ihr zu schreiben. Aber keine Verkennung erschütterte ihre religiöse Begeisterung. In der Regel von den Weissagungen, Gesichten und Erscheinungen Maria Kummrin's geleitet, zieht sie von Stadt zu Stadt. In Basel theilt sie religiöse Traktätlein an die Soldaten aus und bekehrt nach ihrer eigenen Meinung die halbe Garnison.

Bald bekommt sie auch die Weissagungsgabe. Die Weissagungsgabe ist in jener Zeit häufig. Sowohl De Maistre wie Bonald weissagten viele Jahre vorher die Restauration und standen deshalb in hohem Ansehn. Wo ihre Prophezeiungen jedoch ein bestimmteres Gepräge annehmen, da ergeht es ihnen wie denen des

Alten Testamentes: sie treffen nicht ein. Um nur einige Beispiele zu nennen, so sagt De Maistre bei Gelegenheit der Pläne zur Errichtung eines Regierungssitzes in Nordamerika: „Man kann Zehn gegen Eins darauf wetten, daß die Stadt nicht erbaut werden, oder daß sie nicht Washington heißen, oder daß der Kongreß nicht dort residiren wird," und all' diese drei Dinge geschahen. So weissagte er auch, daß die Restauration der Bourbonen in tiefstem Frieden ohne Hilfe der Fremden erfolgen, daß die Souverainetätsidee und die Adelsmacht gestärkt aus der Revolution hervorgehn würden. Wenn mehrere von Bonald's Prophezeiungen (in der „Théorie du pouvoir") etwas besser eintrafen, so kommt Das einfach daher, weil Derjenige, welcher das Ende des Vergänglichen weissagt, nothwendigerweise einmal recht bekommt, und weil es Dinge in Betreff der Zukunft giebt, wegen derer, wie Hamlet sagt, kein Geist sich aus dem Grabe herauf zu bemühen braucht, um sie uns zu verkünden. Die Weissagungen der Frau von Krüdener erlangten indeß eine höhere Bedeutung, als die irgend eines anderen Propheten aus der Restaurationszeit. In einem Briefe aus Straßburg an eine russische Hofdame hatte sie im Oktober 1814 geschrieben: „Wir werden bald das schuldige Frankreich gezüchtigt sehen, das nach der Bestimmung des Ewigen hätte verschont werden sollen, wenn es fortgefahren hätte, sich dem Kreuze zu unterwerfen." Wie konnte man Dies später, nach Na-

poleon's Rückkehr von Elba anders auslegen, denn als ein mystisches Vorherwissen der Ereignisse! Sie hatte ferner geschrieben: „Das Gewitter nähert sich, die Lilien, welche der Ewige bewahrt hatte, jenes Symbol, das in einer reinen, zarten Blume besteht, die ein Eisenscepter geknickt hat, weil der Ewige es also wollte, diese Lilien, welche an Gottes Reinheit und Liebe hätten appelliren müssen, haben sich nur gezeigt, um zu verschwinden.“ Was konnte Dies anders sein, als eine Weissagung der Flucht Ludwig's XVIII. vor Napoleon! Die Kunde von diesen Prophezeiungen durchflog ganz Europa, zuerst aber erreichten sie den Kaiser Alexander, auf welchen sie den tiefsten Eindruck machten. Sehr von Gewissensbissen gequält, sehr geschwächt von mancherlei Ausschweifungen, war er für eine Einwirkung religiöser Mystik in hohem Grade prädisponirt. Auf der Reise von Wien machte er in Heidelberg die persönliche Bekanntschaft der Frau von Krüdener. Bald war ihr Einfluß auf ihn allmächtig. Sie schlossen sich halbe Tage lang mit einander ein, beteten gemeinschaftlich, lasen mit einander in der Bibel, und diskutirten theologische Probleme. Die Zeit vor der Schlacht bei Waterloo verbringen sie in Heidelberg mit der Lektüre von Psalmen. Die Nachricht von den verlorenen Gefechten bei Ligny und Quatre-Bras am 16. und 17. Juni trifft Alexander mitten in David's Psalmen, die ihn über die Niederlage trösten und ihn der Gerechtigkeit seiner Sache vergewissern. Er betet und

fastet. Am 18. Juni wird die Schlacht bei Waterloo geliefert; auf die Kunde davon reist Alexander nach Paris, verlangt aber, daß Frau von Krüdener ihm gleich dahin folge. Seine höchste Sorge in diesem Augenblick ist die, daß sein Bruder Konstantin nicht ebenfalls bekehrt ist. Unsere Prophetin besucht, ehe sie von Heidelberg abreist, die zum Tode Verurtheilten im dortigen Gefängnisse, predigt ihnen mit großer Wirkung, und folgt dann dem Kaiser, über dessen christliche Absichten sie in der höchsten Ekstase ist. In Paris erreicht ihr Einfluß seinen Höhepunkt. Der Kaiser besucht sie noch am Abend ihrer Ankunft; ihre Wohnung wird so eingerichtet, daß der Kaiser zu jeder Tagesstunde mittels einer heimlichen Thür aus seinem Palaste in ihr Haus gelangen kann. Im Uebrigen führte ihn keine Zerstreuung, kein Vergnügen in Versuchung, obschon die Franzosen ihn wenige Jahre zuvor als sehr weltlich gekannt hatten. „Ich bin Christi Jünger," sagte er, „ich trage das Evangelium in der Hand und kenne nur dieses." Und seine Freundin schreibt über ihn: „Alexander ist Gottes Auserwählter. Er wandelt die Wege der Entsagung." Man müßte schon seine Zuflucht zu Ausdrücken aus der Offenbarung Johannis nehmen, um zu bezeichnen, was sie eigentlich in ihm sah: Etwas wie einen Errichter des tausendjährigen Reiches, einen Engel des Friedens mit dem flammenden Schwerte der Macht, den blonden Fürsten des Lichts oder Dergleichen, während Napoleon für sie, wie

für Adam Müller und Konsorten, der leibhaftige Teufel war (Vgl. Band II., S. 385). Alexander sollte das Christenthum wieder auf Erden errichten, sollte die Revolution und ihre Thaten bis auf die letzte Spur verlöschen. Zum Ersatz dafür kannten Alexander's Ehrfurcht und Dankbarkeit keine Grenzen. Anfangs September fand eine großartige Revue über 150,000 Mann russischer Truppen vor Alexander's Augen zu Camps des Vertus in der Champagne statt. Frau von Krüdener konnte dort nicht fehlen. Schon Morgens früh holte die Equipage des Kaisers sie ab, und er empfing sie nicht wie einen Günstling, sondern wie einen Sendboten des Himmels, der seine Truppen zum Sieg führen sollte. „Meist entblößten Hauptes oder mit einem kleinen Strohhut auf dem Kopfe, den sie jedoch gern über den Arm hängte, mit ihrem immer noch blonden Haar, das in Flechten über ihre Schultern herabhing, während ein Löckchen noch hie und da über die Stirn fiel, in einem dunklen und einfachen Gewande, das durch die Weise, wie sie es trug, elegant erschien und durch einen schlichten Gürtel zusammengehalten ward, — so erschien sie bei Tagesanbruch, so stand sie im Augenblick des Gebetes vor der Front der verwunderten Truppen." (Sainte-Beuve nach dem Bericht eines Augenzeugen.)

Während dieses Zusammenlebens mit Alexander faßt nun Frau von Krüdener eine Idee, die man empörend nennen könnte, wenn sie nicht aus dem durch alte Ga-

lanterie und neue Religiosität verschrobenen Hirn einer armen närrischen Frau käme, — die Idee zur „heiligen Allianz“. Es ist jetzt unwiderleglich bewiesen, daß Europa und die Civilisation ihr die Idee zu derselben verdanken. Ein Mann, der geneigt ist, ihren Einfluß weit zu unterschätzen, und der Unrecht hat, wo er ihn leugnet, der hochgeliebte Bruder der Königin Louise von Preußen, der Großherzog von Mecklenburg-Strelitz, schreibt: „Frau von Krüdener hat niemals den geringsten Einfluß auf meine engelgleiche Schwester von Preußen geübt, eben so wenig auf den König, ihren Gemahl, welcher diese zu trauriger Berühmtheit gelangte Frau vollkommen richtig beurtheilte. Was dagegen den Kaiser Alexander betrifft, so hatte sie sich seiner so vollständig bemächtigt, daß die heilige Allianz, welche der Kaiser vorschlug und durchsetzte, einzig als das Werk dieser Frau betrachtet werden muß; sei überzeugt, daß ich Dies nicht sagen würde, wenn ich es nicht ganz bestimmt wüßte.“

Einige Tage nach der Ankunft in Paris sagte Alexander zu seiner Freundin: „Ich verlasse Frankreich, aber vor meiner Abreise will ich in einem öffentlichen Aktenstücke Gott dem Vater, Gott dem Sohne, und Gott dem heiligen Geiste die Ehre geben, welche wir ihm für den Schutz schuldig sind, den er uns erwiesen hat, und alle Welt einladen, sich in Demuth unter dem Evangelium zu vereinen.“ Damit überreichte er ihr ein Papier — es war der Entwurf des Traktates zwischen den drei

Monarchen. Capefigue, welcher das Dokument gesehen hat, schreibt: „Ich habe das Original jenes Traktats vor mir liegen, ganz von Kaiser Alexander's Hand geschrieben, mit Berichtigungen der Frau von Krüdener. Das Wort ‚die heilige Allianz' ist von dieser außerordentlichen Frau eingeschaltet." — Also selbst der Name ist ihre Erfindung. Sie wählte ihn mit einer Anspielung auf die Weissagungen über die letzten Tage beim Propheten Daniel.

Wenn man nun der Vergangenheit dieser Frau gefolgt ist, wenn man gesehen hat, wer und was sie war, und wenn man auf der andern Seite einen Begriff hat von der Revolution und was diese war, so dünkt es Einen nicht wahrscheinlich, daß all' jene apokalyptischen Reminiscenzen und heiligen Principien, von derselben Frauenhand formulirt, die elf Jahre zuvor Schärpen und Hüte à la Valérie kaufte, und von derselben Feder, welche die Elegie an Sidonie verfaßte, auf die Dauer Kraft haben sollten, den erneuten Brandungen der Revolution zu widerstehen. Denn man wähne nicht, daß die Revolution vorüber ist. Wir sind und leben noch mitten in ihr. Wo Drei in ihrem Namen versammelt sind, da ist sie mitten unter ihnen.

Im Traktat erklären „im Namen der hochheiligen und untheilbaren Dreieinigkeit" die drei Monarchen „feierlich, daß gegenwärtiges Aktenstück den Zweck hat, vor dem Angesichte des Universums ihren unerschütter-

lichen Entschluß zu offenbaren, zur Richtschnur ihres Handelns, sei es in der Leitung ihrer respektiven Staaten oder in ihren politischen Verhältnissen zu jeder andern Regierung, nur die Vorschriften der heiligen Religion über Gerechtigkeit, Liebe und Frieden zu nehmen, die, weit davon entfernt, nur im Privatleben anwendbar zu sein, im Gegentheil direkten Einfluß auf die Entschlüsse der Fürsten üben müssen, als das einzige Mittel, die menschlichen Institutionen fest zu begründen und ihren Unvollkommenheiten abzuhelfen.“

Das war der Wortlaut. Was ursprünglich die aufrichtige und wohlgemeinte Sprache des kaiserlichen Schwachkopfes war, Das wurde mit heuchlerischer Klugheit von seinen gekrönten Brüdern angenommen. Cetera quis nescit! Wer weiß nicht, welche Bedeutung die heilige Allianz erlangte, wie sie die allgemeine europäische Reaktion mit der Brutalität als Inhalt und der Lüge als Form herauf beschwor. In ihrem Namen wurde im traurigsten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts jedes, selbst das schwächste Streben nach geistiger und politischer Freiheit verfolgt oder erstickt. Freiwillig schloß sich an die Allianz die Macht an, welche das größte Interesse daran hatte, nämlich der Papst. Ohne kleinliche Rücksichtsnahme auf seine Stellung als das Haupt der römisch-katholischen Kirche, erhob der Papst seine Kollegen in den Himmel: Alexander, den griechischen Papst, den König von Preußen, den lutherischen Papst, und den König von

England, den anglikanischen Papst. Auf dem Wiener Kongresse legte dann Pius ein Restaurationsprojekt vor, in Vergleich mit welchem alle Träume der Restauratoren der Vergangenheit erblichen und alle früheren Versuche, die vorrevolutionären Zustände wieder heraufzuführen, auf Nichts reducirt wurden. Mit einem Federstriche war die Existenz der Revolution und des Kaiserreiches ausgelöscht. Das heilige römische Reich sollte wieder hergestellt werden, außerdem die ganze Gesellschaftsordnung des Mittelalters: Zehnten, Kirchengüter, Steuerfreiheit für die Geistlichkeit, und Inquisition.

Der Rest des Lebens der Frau von Krüdener bietet kein weltgeschichtliches Interesse. Sie ward immer aufrichtiger und immer fanatischer in ihrem Glauben; ihr Trieb, denselben durch Handlungen an den Tag zu legen, ward immer glühender. Den Armen und Kranken zu helfen, ward ihr eine Herzens- und Lebenssache. Allein von dem Augenblick an, wo sie versucht, das Christenthum praktisch zu nehmen, verändert sich der Charakter ihrer ganzen Stellung. Die Gewalthaber, die Behörden, alle die Großen, welche ihr, so lange sie sich an die Höfe hielt, ihre Aufwartung gemacht hatten, erblickten, so bald sie sich an die Volksmassen wandte, mit sicherem Instinkte in ihr einen Feind. Bald durchzog sie die Schweiz in einem heilig-wahnwitzigen Fest- und Triumphzuge, bald wurde sie als Verfolgte von Stadt zu Stadt gehetzt. In Basel wütheten die Priester gegen sie und bewirkten ihre

Ausweisung; in Baden, wo sie während einer Hungersnoth einen großartigen Wohlthätigkeitssinn bewies, wurde ihr Haus von Gensdarmen umringt, und Die, welche bei ihr Zuflucht gesucht hatten, wurden verjagt; aus Luzern wurde sie von der Polizei vertrieben; als sie versuchte, durch das Elsaß nach Frankreich zu gelangen, wurde ihr der Eintritt verboten und die Rückreise nach Baden ihr gleichfalls untersagt. Unter polizeilicher Eskorte wurde sie endlich nach Rußland zurückgeschafft, und zwar so, daß sie von der würtembergischen Polizei an die bairische, von dieser an die sächsische, von dieser an die preußische, und von letzterer endlich an die Polizei ihres eigenen Landes abgeliefert wurde. Alexander's Gnade hatte sie für immer verscherzt. Die Schilderungen, welche sie in ihren religiösen Zeitschriften und Broschüren von dem Unrechte der Gesellschaft, von der grenzenlosen Noth der Armen und den ungerechten Unterdrückungen der Gewalthaber gemacht hatte, waren überall als Socialismus und Kommunismus bezeichnet worden; das Christenthum, wie sie es verstand, konnte den Autoritäten nicht genehm sein. Zugleich war sie naiv genug, unvorsichtigerweise ihre Begeisterung für den Freiheitskampf der Griechen auszusprechen, und auf eine für den Kaiser förmlich kompromittirende Art zu äußern, daß er als Stifter der heiligen Allianz sich an die Spitze eines Kreuzzugs gegen die Türkei stellen sollte und müßte. Von Alexander verstoßen, verließ sie St. Petersburg und lebte von jetzt an

als Selbstquälerin und Missionairin. Sie litt Noth, bisweilen sogar Hunger, quälte sich selbst, linderte die Noth Anderer, wo sie's vermochte, und starb 1824 während einer Missionsreise in der Krim.

Einen interessanten Gegensatz zu der französisch-russischen Frau von Krüdener bildet die deutsch-russische Schwärmerin, Fürstin Gallitzin, deren Auftreten an den Schluß des achtzehnten Jahrhunderts fällt, wie das Auftreten der Frau von Krüdener in den Anfang des neunzehnten. Man erkennt die Eigenthümlichkeit der Letzteren schärfer, wenn man einen Blick auf das Leben der Fürstin wirft. Sie ist als Geist ein rein deutsches Phänomen, ebenso einfach, wie ihre jüngere Zeitgenossin raffinirt und komplicirt ist, zugleich naiv und sentimental, eine schöne Seele und ein schwacher Kopf. Ihr Gemahl ist, wie Herr von Krüdener, sehr weltlich, ein Freund und Bewunderer Diderot's, der zuerst die Fürstin zu ihren Studien ermuntert und ihr Muth zu denselben einflößt, aber später eine eifrige Gegnerin in ihr findet. Eben so gleichgültig gegen die Vorzüge ihres Geschlechtes, wie Frau von Krüdener kokett war, läßt die Fürstin sich das Haar scheeren, um sich die Theilnahme am Gesellschaftsleben unmöglich zu machen, und zieht sich schon mit vierundzwanzig Jahren von der Welt zurück. Um sich ganz von aller Selbstsucht loszureißen, „brachte sie Gott aus Liebe das Opfer ihres Verstandes.“ Ihre Unbekanntschaft mit der Welt zeigt sich in solch einem

kleinen Zuge wie dem, daß sie, als ihr Sohn in fremde Kriegsdienste zu treten wünscht, sich erst an den preußischen, dann an den österreichischen Obergeneral wendet, um die Erlaubnis zu erlangen, ihm einen Begleiter mitgeben zu dürfen, der ihn gegen die unregelmäßigen Sitten des Militairlebens schütze, und zu ihrer Verwunderung beide Male die Antwort erhält, daß ein Officier nicht solch eine männliche Gouvernante zur Armee mitbringen könne. Ihre religiöse Schwärmerei wird am besten durch ein Erzeugnis wie das nachstehende charakterisirt:

Gebet der Liebe.

Liebe! lehre uns beten, daß uns erhöre die Liebe.
O der Liebe vereintes Gebet ist Quelle der Liebe,
Quelle des ewigen Lebens und unaussprechlicher Wonne!
Schwester, rufe mir zu: „O Bruder! Bitten der Liebe
Sende dem Vater für mich — ich sende Bitten der Liebe
Täglich dem Vater für Dich.“ O Schwester! der Bitten nicht eine
Kann an die Liebe, von Liebe für Liebe gesendet, umsonst sein.

Der Ton ist bei ihr, trotz all' ihrer Innigkeit, doch eben so pietistisch-abstrakt, wie bei Frau von Krüdener mystisch-sensuell *).

Was wir in Frau von Krüdener vor uns haben, ist also ein Geist, der von Anfang an so ausgerüstet ist, daß er dazu geschaffen scheint, etwas Bedeutendes zu vollbringen. Denn er hat einen Fond lebhaften Gefühls,

*) Vgl. Katerkamp: Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin. Münster 1828.

eine Summe von Lebenskraft, die für ein Paar Menschenleben ausreichen zu können scheint, nicht in gesundem Vegetiren, sondern kraft der inneren Unruhe, die ihr Princip ist, und des inneren Feuers, das nach allen Seiten unaufhörlich Funken versprühen zu können scheint. Es liegt in ihr ein ursprünglicher Fond russischer Flüchtigkeit und Schmiegsamkeit, deutscher Sentimentalität, französischen Formensinns, und „asiatisch"-sinnlicher Anmuth. Sie tritt in das Leben hinaus, ohne eine solide Erziehung hinter sich und einen ernsten Vorsatz vor sich zu haben, mit einem starken Drange nach Glück, mit etwas poetischer Anlage, also im Voraus für ein Leben in Illusionen bestimmt. Da sie sich von Bewunderern umgeben sieht, genießt sie taumelnd diese Befriedigung. Dann beginnt sie sich selbst als ein höheres Wesen zu betrachten. So lange sie ihrem Manne äußerlich die Treue bewahrt, lebt sie in der Illusion, daß sie eine Heldin der Pflicht sei. Als sie dieselbe bricht, wechselt sie ihr Ideal, und verwandelt sich vor sich selbst in das Ideal der schönen Sünderin. Sie äußert einmal von den Genfer Damen, daß sie weder den Reiz der Unschuld noch die „Grazie der Sünde" besäßen. Sie hat sich letztere angeeignet. Sie fuhr ja doch fort, den Theil des Ideals zu besitzen, welcher darin besteht, die Erste in ihrer Art, unique zu sein. Hierin liegt es, daß sie sich einbildete, ihrem Gemahl das Glück (Orden und Titel) zu bringen. Alle Illusion besteht in einer unrichtigen Verknüpfung von

Ursache und Wirkung, die religiöse Illusion so gut wie die andern. Aber die religiöse Illusion ist eine doppelte, sie führt die Wirkung nicht auf ihre Ursache, sondern direkt auf einen unbestimmten Ursprung, den Mittelpunkt des Seins, zurück — erste Illusion, — und im Mittelpunkte des Seins wird sodann nicht, wie man sich vorzustellen pflegt, die Gottheit, sondern das Individuum selber placirt — zweite Illusion. Unsere Heldin glaubt, ihr Gemahl erhielte die Orden direkt von Gott, aber die Ursache, weshalb Gott ihm dieselben verleiht, ist sie selbst und kein Anderer. Sie ist die wahre Ursache, und Gott nur das Mittel, durch das sie wirkt. Sie fährt fort, ihr weltliches Leben zu führen, so lange dasselbe ihr noch Illusionen zu schenken vermag. Allein eine Dame von Geist und Nerven wird dieses Lebens, wird der zurückblickenden Eifersucht des neuen Anbeters auf den früheren mit der Zeit müde, und es ekelt sie zuletzt, zum zehnten Male sich selbst und einen Andern mit den Worten zu täuschen: „Ich liebe Dich und habe nie einen Andern geliebt!" Als alle Illusionen des Lebens entschwunden sind, eröffnet sich der Lebensmüden die Möglichkeit einer neuen Illusion, welche sogar über das Grab hinausweist. Den Schlaganfall, der ihren Anbeter trifft, betrachtet sie mit denselben Augen, womit der heilige Augustin, Pascal oder Luther ähnliche Ereignisse betrachtet haben. Er ist ein Wink, eine Warnung für sie. Der fröhliche Schuster ist überzeugt, zu den Auserwählten Gottes zu gehören.

Als sie das Geheimnis seiner Fröhlichkeit erfährt, will sie nicht hinter ihm zurückstehen, sondern auch zu ihnen gehören. Der Glaube an Gott ist für sie die Befriedigung des Wunsches, auserwählt und Anderen vorgezogen zu sein. Sie hält sich für bekehrt, und ist im Grund ihrer Seele Dieselbe, die sie war. Indem sie der Gottheit die Worte in den Mund legt, mit welchen diese sie ihrer Zärtlichkeit versichert: was thut sie anders, als die Episteln und Elegien an Sidonie in eine andere Form bringen! Das Echo ihrer Selbstanbetung kommt zu ihr wie eine Stimme aus den Wolken, und jetzt, wie früher, dankt sie Gott, solchermaßen — durch sich selbst ausgezeichnet worden zu sein. Was sie begehrt, ist, jetzt wie ehemals, geliebt zu werden. Aber wie Chateaubriand auf einem Umweg über das irdische Jerusalem nach seiner irdischen Alhambra reist, so bahnt sie sich den Weg zu ihrer himmlischen Alhambra über das himmlische Zion. Der Unterschied ist nur der, daß er die Andern betrügen will, sie aber sich selbst betrügt. Sie ist eine Kokette, so gut wie er und Lamartine; nur daß Diese stolze Koketten sind, während sie demüthig ist.

Doch der entscheidende Zug, welcher sie im Gegensatze zu ihnen kennzeichnet, liegt nicht im Charakter, sondern in der Intelligenz und in ihrer weiblichen Natur selber. Chateaubriand hat als Mann wenigstens einen schwachen Begriff von Wissenschaftlichkeit, der es ihm unmöglich macht, sich von Mirakelmännern und Dorf-

sibyllen bethören zu lassen. Sie dagegen ist ein Weib, und in Reaktionsperioden lautet die Definition eines Weibes so: Ein Weib ist eine Pfaffenbeute. Ohne wissenschaftliche Voraussetzungen wird man, wenn nicht ganz vereinzelte, ungewöhnlich günstige Zufälle eintreten, etwas früher oder etwas später, aber in der Regel unvermeidlich, eine Beute seiner Begeisterung, die nicht weiß, wohin sie will, seiner unbestimmten Sehnsucht, die nicht weiß, was sie begehrt, seiner Feigheit, die von den Unglücksfällen des Lebens geängstigt wird, endlich all' seiner Illusionen, und all' diese Mächte: Begeisterung, Sehnsucht, Furcht und Träumerei, überliefern ihr Opfer, an Händen und Füßen gebunden, als Beute der Kirche, deren Autorität ja außerdem von frühester Kindheit an durch die Erziehung der Seele eingeprägt worden ist. So erging es Frau von Krüdener. Von dem geistigen Leben, das sie tangirt, gehen die bedeutungsvollen Freiheitskämpfe, die unabhängige Forschung, der Aufklärungseifer, die Denkerbegeisterung unverstanden an ihr vorüber; was sie vom Zeitalter versteht und sich aneignet, ist nur die eine Seite desselben: die Frivolität. Als die Reaktion wider das achtzehnte Jahrhundert beginnt, und selbstredend damit beginnt, der abgelaufenen Periode ihre Ungöttlichkeit und Frivolität vorzurücken, giebt Frau von Krüdener ihr augenblicklich Recht, weil sie sich getroffen fühlt, weil sie selbst in ihrem ganzen Zeitalter Nichts anders gesehen, für Nichts Auge gehabt

hat, als für die Leichtfertigkeit und die rücksichtslosen Sitten.

Die Reaktion nimmt zu, und sie erhält ihre Poesie, eine Poesie all' des Uebernatürlichen, an das zu glauben der Dichter seinem Leser vorspiegelt. Die Bücher werden mit Thronen und Fürstenthümern, Cherubim und Seraphim angefüllt; es ist den Dichtern anscheinend heiliger Ernst damit; nur fällt es ihnen freilich nicht ein, daß irgend ein Mensch es wirklich für Ernst nehmen könne. Welch ein Epigramm auf den ganzen Kampf für die Tradition, als endlich eine Frau erscheint, die naiv genug ist, Alles buchstäblich zu nehmen, die dem jungen Mädchen glaubt, welches ihr erzählt, daß sie mit Engeln Verkehr pflege, und dem Manne, welcher die übernatürlichen Visionen erlebt haben will, von denen zu singen die höchste Mode der Zeit war! Die Dichter hatten das Mirakel und den Propheten zu verherrlichen begonnen. Da kommt nun eine arme naive Magdalena, und nimmt sie beim Worte, und glaubt an die Mirakel, die man ihr weist, und versucht sich selbst in Prophezeiungen. Man steht eben im Begriffe, über sie den Kopf zu schütteln und zu lächeln, als es sich zeigt, daß die Mächtigen ihrer Zeit sie für voll nehmen. Sie wird eine Macht. Chateaubriand, der nicht an sie oder mit ihr glaubt, aber der an ihren Einfluß glaubt, sucht sie für seine politischen Pläne zu gewinnen, wird aber abgewiesen. Sie will nur Eins, dem Christenthum seine

7.

Als die hundert Tage vorüber waren, und Ludwig XVIII. zum zweiten Male zurückkehrte, verbreitete eine seltsam gemischte und wehmüthige Stimmung sich über Frankreich. Die Restauration zeigte eine doppelte Physiognomie: sie war die Wiederaufrichtung einer Dynastie, von der man geglaubt, daß die Revolution sie für ewige Zeit vom Throne Frankreichs ausgeschlossen hätte, sie führte Zustände zurück, von denen man gemeint, daß sie ausschließlich der Vergangenheit angehörten, und auf der anderen Seite war sie die Wiederaufrichtung gesetzlicher Freiheit im Gegensatze zu der furchtbaren Militairdespotie, die so viele Jahre hindurch Frankreich unter ihrer Gewaltherrschaft hatte erseufzen lassen. Für die Literatur war sie anscheinend wenigstens ein Freiheitsbote. Nach Verlauf von fünfzehn Jahren war eine freie Debatte über Ideen wieder möglich. Die schwere Hand, welche zermalmend auf der Presse geruht hatte, zog sich zurück. Das Siegel wurde von dem Schreine gelöst, in welchem die kämpfenden Geister und Systeme gebunden lagen, man hatte Erlaubnis, Alles zu diskutiren: die Revolution und das Kaiserthum, das achtzehnte und das neunzehnte Jahrhundert, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Man hatte Erlaubnis, aber hatte man Lust dazu? Nein, die Lust war gering. Die Stimmung Frankreichs war die Stimmung nach einer langwierigen Krankheit oder nach einer verlorenen Schlacht. Nicht daß man sich nach Siegen gesehnt hätte. Am Ende der Regierung Napoleon's hatte schon die Kanone vor dem Invalidenhotel keinen Wiederhall in den Herzen mehr erweckt. Man sagte zu einander: Ach, es ist nur ein Sieg! Nein, man sehnte sich nach Frieden, wie der zur Ader Gelassene und Erschöpfte sich nach Ruhe sehnt. Man freute sich, wie wenn eine Choleraepidemie, die eine Stadt aufs äußerste verheert hat, endlich vorüber ist. Man begann sich wieder an den Gedanken des Lebens zu gewöhnen. Die Mütter hatten bisher mit einem gewissen Grauen ihre Kinder sich dem Jünglingsalter, d. h. dem Alter, wo sie Soldaten, und bald darauf Leichen wurden, nähern sehen. Sie begannen jetzt zu hoffen, daß diese Kinder das Leben vor sich hätten. Die Kinder, welche unter Trommelwirbeln und kriegerischen Fanfaren aufgewachsen waren, und sich schon in der Schule an den Gedanken früh erworbenen Ruhmes und eines frühen Todes gewöhnt hatten, mußten sich nun gleichfalls an den Gedanken eines friedlichen Lebens gewöhnen. Der Tod im Bette, der ihnen bevorstand, erschien ihnen widerwärtig im Vergleich mit dem Tode, der sich ihnen jüngst so strahlend schön in seinem rauchenden Purpur gezeigt hatte, sie fühlten sich gleichsam getäuscht, und begannen

zu grübeln. Die jungen Männer endlich, welche so lange nothgedrungen alles persönliche Leben im Staatsleben, Kriegsleben und den gemeinsamen Interessen des Vaterlandes hatten aufgehen lassen müssen, vernahmen großentheils mit Entzücken die Botschaft, daß sie jetzt die Reihen durchbrechen dürften, und nicht mehr in Schritt und Tritt nach dem Kalbsfell zu marschiren brauchten; sie schüttelten den Staub der Heerstraße von ihren Füßen, warfen die Uniform in den Winkel, und suchten jede Erinnerung an die Disciplin auszulöschen. Da sie geradeswegs von den Schlachtfeldern des Kaiserreichs, aus dem Getöse und Blutbad der Schlachten kommen, nehmen sie ihre Zuflucht zum ruhigen Naturleben, fern von der lärmenden Menschenwelt. So ist die Stimmung der Periode: müde, aber komplicirt, voller Täuschungen, Hoffnungen und Drang zu persönlichen Träumereien, keine Stimmung zur That, sondern zum Meditiren und zur Kontemplation.

Diese Volksstimmung erklärt es, wie Lamartine's „Meditationen" die Lieblingsdichtung der Zeit werden konnten. Nach Chateaubriand's „Genius des Christenthums" hatte kein Buch solches Aufsehen in Frankreich erweckt; in vier Jahren wurden 45,000 Exemplare abgesetzt. In diesem Buche fand die Periode, so seltsam es uns jetzt erscheinen mag, einen Dolmetscher für ihre Gefühle und für Alles, was sich in ihrem tiefsten Gemüth regte, ein Bild ihrer idealen Sehnsucht, das in

den reinsten und schönsten Farben des Traumes schillerte. Diese Gedichte klangen wie Aeolsharfentöne, aber es war der Zeitgeist, welcher in die Saiten der Harfe griff. Freilich waren es nicht sowohl Gesänge, wie Betrachtungen, nicht sowohl Herzens- wie Geistes-Harmonien; aber man hatte so lange Zeit hindurch im Leben genug der Bestimmtheit, der bestimmten Formen, festen Gestalten, und herzergreifenden Gefühle gehabt. Es wurde durchaus nicht als ein Mangel verspürt, daß man hier keine zugespitzte Leidenschaft oder irgend eine Neigung fand, die finstere und schreckliche Seite des Menschenlebens, überhaupt das Leben, wie es ist, zu sehen. Davon hatte man in der Wirklichkeit genug gehabt. Nach einer Zeit, in welcher so viele Instinkte hatten erstickt werden müssen, freute man sich dieses rein poetischen Instinktes, dieses so melodiösen Dichters, der, wie er sagte, einen Accord für jedes Gefühl und jede Stimmung hatte. Man sehnte sich nach einer solchen Ruhe in der Lyrik nach der Philosophie, der Revolution und endlosen Kriegen. Das Gedicht „Der See“ machte die Runde durch Europa, weil es so lange her war, seit man überhaupt die Natur empfunden und sie anders als taktisch mit Rücksicht auf ihre Terrainbildung betrachtet hatte. Lamartine trat jedoch im Geiste der Zeit nicht bloß als Stimmungsdichter, sondern als Gläubiger und Christ auf. Der Grundton in seinen Gedichten war christlich-monarchisch und bourbonistisch.

Für uns, die wir später einen Lamartine, welcher Präsident der Republik und Apostel des Humanismus war, gekannt haben, ist es interessant, die geistigen Ausgangspunkte des Dichters wahrzunehmen. Im Vaterhause ist die Bibel seine stete Kindheitslektüre. Er wird im Glauben an das Königthum von Gottes Gnaden erzogen. Als Jüngling lebt er unter dem Einflusse der Frau von Staël und Chateaubriand's, besonders des Letzteren. Er liest mit Bewunderung Tasso's „Befreites Jerusalem"; Ossian giebt ihm die Ueberzeugung, daß wahre Poesie unbestimmt und neblig sein könne; Bernardin de Saint-Pierre ist für ihn, wie für Frau von Krüdener, durch die friedliche Milde und Harmonie seiner Natur das besondere Vorbild. Oeffentlich tritt er dann zuerst als Schüler Chateaubriand's und Bonald's auf. In seinem „Rafael" erzählt er selbst, wie er dazu kam, Bonald's Bekanntschaft zu machen. Zu jener Zeit, als er in Chambéry am Fuße der Alpen die junge, schöne Kreolin anbetete, welche er in seinen Gedichten unter den Namen Elvire verherrlicht hat, wurde er von seiner Freundin aufgefordert, eine Ode an Bonald zu schreiben, der ein naher Bekannter ihres Hauses war. Lamartine behauptet, daß er nur den Namen Desselben und den Nimbus gekannt habe, von welchem dieser Name, als der eines christlichen Gesetzgebers, umstrahlt war. „Ich stellte mir vor, daß ich zu einem modernen Moses reden solle, der aus den Strahlen eines neuen Sinai das göttliche Licht

schöpfte, mit welchem er die menschlichen Gesetze erhellte." Vielleicht hat Bonald auch De Vigny vorgeschwebt, als Dieser kurz darauf sein Gedicht „Moses" verfaßte. Lamartine schrieb damals an Bonald die Ode, welche in seiner Sammlung den Titel „Das Genie" trägt, und worin auf Treu und Glauben erzählt wird, daß Bonald die falsche Klarheit der berühmten Sophisten verscheuche 2c. und die moralische Welt von der Unordnung zur Ordnung selber führe. Dieser magere Begriff des Guten: „die Ordnung", kehrt überall wieder. Bonald antwortete damit, daß er dem jungen Dichter ein Exemplar seiner sämmtlichen Werke übersandte. Lamartine las sie mit Begeisterung, und wenn er später in der Anmerkung zu dieser Ode es leugnen zu wollen scheint, daß er so tief von denselben ergriffen wurde, wie es der Fall war, so muß man Das auf Rechnung der späteren Erkenntnis setzen. Er sagt dort: „Ich las diese Schriften mit der poetischen Schwärmerei für die Vergangenheit und mit dem innigen Mitleid für das Gefallene, welche so leicht in der Phantasie eines Knaben sich in Dogma und System verwandeln. Ich bemühte mich einige Monate lang, auf Chateaubriand's und Bonald's Wort an geoffenbarte Regierungen zu glauben. Später entrissen die Zeit und die menschliche Vernunft mich, wie alle Anderen, diesen schönen Illusionen, und ich begriff, daß Gott dem Menschen Nichts anders als seine socialen Neigungen offenbart, und daß die verschiedenen Regie-

rungssysteme Offenbarungen des Zeitalters, der Situation, des Jahrhunderts und der Laster und Tugenden des Menschengeschlechtes sind.“ Lamartine antedatirt sehr beträchtlich diese seine Einsicht. Seine „Meditationen“ verfolgen in der Regel alle dieselbe Richtung, wie die Ode an Bonald. Diejenige, welche „Gott“ betitelt ist, ist Lamennais, die Dithyrambe über die heilige Poesie ist dem Uebersetzer der Bibel, Genoude, gewidmet. Er selbst ist Mitglied der Redaktion des „Conservateur“, von dessen Begründung Chateaubriand die ausgeprägte Reaktion in Europa datirt. Als dies Blatt eingeht, wird er, nebst Lamennais und Bonald, Begründer des neuen gleichartigen Organs „Le défenseur“, welches darauf ausgeht, den Konstitutionalismus zu bekämpfen. Es fällt ihm die Aufgabe zu, De Maistre zu Beiträgen auffordern zu sollen. Höchst interessant ist es zu sehen, in welchem Tone der jetzt schon dreißigjährige Lamartine den Verfasser des Buches „Ueber den Papst“ anredet: „Herr Graf! ich war sehr krank, als ich Ihre freundliche und schmeichelhafte Zuschrift nebst Ihrem Werke empfing. Ich benutze die ersten rückkehrenden Kräfte dazu, Ihnen gleichzeitig für den Brief und das Buch zu danken, besonders aber für die schmeichelhafte Benennung Neveu, derer ich mich gegen all' Ihre Bekannten rühme; diese Benennung allein ist so gut wie ein Ruf, so hoch steht Ihr Name bei Allen angeschrieben, die ein wahres und tiefes Genie in diesem irregehenden und kleinlichen Jahrhundert ver-

stehen ... Herr Bonald und Sie, Herr Graf, und noch einige Männer, die in großer Entfernung Ihrer Spur folgen, haben eine unvergängliche Schule hoher Philosophie und christlicher Politik begründet, die besonders in der jungen Generation Wurzeln schlägt.“ In diesem Briefe bezeichnet Lamartine die Stellung De Maistre's in der Literatur dahin, daß er das Haupt der ersten Schriftsteller sei, und leitet die Opposition wider ihn aus den „lächerlichen gallikanischen Prätensionen“ her, die er so bewunderungswürdig vernichtet habe. Sein Standpunkt ist also der reine, unverfälschte Ultramontanismus, — jedoch, wohlgemerkt, nur sein theoretischer Standpunkt. In seiner Poesie ist er nicht ganz so dogmatisch. Wenn er es z. B. für seine, des christlichen Dichters, Aufgabe hält, die heidnische Mythologie vom Parnasse zu verjagen, so leitet ihn in Wirklichkeit kein religiöser, sondern ein rein poetischer Instinkt. Die alten Mythen waren in der Lyrik längst zu zu bloßen Umschreibungen eingeschrumpft und allzu lächerlich, um schädlich auf die Religiosität irgend Jemandes wirken zu können. Es war doch fürwahr nicht nöthig, einen religiösen Protest wider den Glauben an Apollo und Amor zu erheben. Nein, Das, wodurch Lamartine wirkte, war, daß er bald die melancholischen, bald die beruhigenden, bald die begeisternden Worte aussprach, welche Alle zu hören begehrten. Man entdeckte nicht, daß er eigentlich etwas Neues gefunden oder gesagt hätte, man erkannte

sich selbst wieder in dieser sympathetischen Stimme. Man fühlte wieder gewisse Fibern sich regen und aufleben, die während der allgemeinen Niedergeschlagenheit empfindungslos geschienen hatten. Er ließ die Saiten, welche lange verstummt gewesen, wieder erklingen, und man war entzückt über das Neue, welches darin lag, jene alten Erinnerungen ins Leben zurück zu rufen. In der Begrüßungsrede, welche der große Naturforscher Cuvier 1830 bei der Aufnahme Lamartine's in die Akademie hielt, zeigt er, wie der Mensch in der tiefen Nacht, die seine Vernunft umgebe, eines Führers bedürfe, welcher ihn dem schwarzen Labyrinthe des Zweifels zu entreißen und ihn zu den Regionen des Lichts und der Sicherheit hinzuführen vermöge. Er beschuldigt Byron, im Universum nur einen Tempel für den Gott des Bösen erblickt zu haben, und begrüßt in Lamartine den Sänger der Hoffnung. So vermengte Frankreich, wie ein armer Rekonvalescent, die Hoffnung mit dem Glauben, den Trost mit den Dogmen, den Lebensmuth mit dem Ultramontanismus zu einer großen Unklarheit, bis die Macht der Verhältnisse die Nebel zerstreute und sowohl die Schriftsteller wie das Publikum zwang, bestimmte Standpunkte einzunehmen. Vorläufig war es für Lamartine eine Zeit des Triumphes und des beginnenden Ruhmes; dieser Ruhm kam für ihn nicht zu früh, er war dreißig Jahre alt, aber derselbe fiel gleich den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne in seine ehrsüchtige Existenz. Man

stelle sich recht lebhaft einen Salon aus einer Zeit vor, wie er uns von Zeitgenossen geschildert worden ist,*) eine Reihe von Gesellschaftssälen bei einem der ersten Würdenträger des Königthums, General Foy z. B., wo gegen hundert Personen versammelt sind, und wo Lamartine, damals Gesandter in Florenz, bei einem seiner kurzen Besuche in Paris zugegen ist. Ein Geflüster der Bewunderung geht durch den Saal, als er eintritt, jung, schlank und schön, aristokratisch in Geberde und Haltung. Man schaart sich um ihn, besonders die Damen; reizende Gesichter, prachtvolle Toiletten, Lächeln und Schmeichelei begegnen ihm von allen Seiten. Man vergißt einen Augenblick, den anwesenden Deputirten Komplimente für ihre letzten Kammerreden zu sagen. Er, den man, ohne ihn früher gesehn zu haben, sofort erkennen kann, überstrahlt Alle. General Foy tritt an ihn heran, drückt ihm mit Begeisterung die Hand und versichert ihn, daß er, wenn er will, eine Zierde der Kammer werden kann, die lange eines so talentvollen Vertheidigers der echt monarchischen Principien bedurft hat. Dann deklamirt er mit seiner melodischen Stimme, die noch nie ein politisches Stichwort ausgesprochen hat, eine oder zwei seiner ersten Meditationen, „Die Erinnerung", „Die Begeisterung", „Die Verzweiflung", „Das Gebet", „Der Glaube" oder eine andere Abstraktion, und ruft ein Ent-

*) Villemain: M. de Féletz et les salons de son temps.

zücken ohne Gleichen und Ausbrüche der Begeisterung und des Dankes in allen Nuancen hervor. Benjamin Constant nähert sich ihm mit seiner undurchdringlichen, ernsthaft ironischen Miene, beglückwünscht ihn, diese neue Quelle der Poesie entdeckt zu haben, und versichert ihn, daß er nur in Schiller's reflektirenden Gedichten dieser Hoheit und Reinheit des Gefühls und Ausdrucks begegnet sei. Die Damen finden diesen Vergleich überaus schmeichelhaft für Schiller, einen obskuren deutschen bürgerlichen Poeten, dessen Namen einmal gehört zu haben sie sich flüchtig erinnern. Was ist er gegen Lamartine! Verschiedene Umstände vermehren den Reiz, den seine Gedichte ausüben: zuerst des Verfassers seltene und fast weibliche Schönheit, dann die Gerüchte von Ihr, die sie vor Allem, und mit einer so seraphischen Schwärmerei, mit einer so überirdischen Reinheit besingen. Er soll sie geliebt, und seine Geliebte durch den Tod verloren haben. Man forscht nach allen Seiten, um Etwas über den wirklichen Zusammenhang der Sache zu erfahren. Wer war jene Elvire, wie war ihr wirklicher Name?

All' jene Fragen sind von geringem Interesse für uns, die wir uns jetzt in diese Erinnerungen vertiefen, um jene Zeit und ihren Geist vollständig zu begreifen. Aber sie berühren einen Punkt, der auch für uns das höchste Interesse besitzt, nämlich den: Von welcher Beschaffenheit ist das erotische Gefühl in jenen Gedichten und bei Lamartine überhaupt? von welcher Beschaffen-

heit ist es in der ganzen Literaturgruppe, von welcher er beeinflußt wird, und in welcher er ein Glied bildet?

Von allen Gefühlen, welche die Dichtkunst behandelt, spielt das erotische die größte Rolle. Wie es aufgefaßt und dargestellt wird, ist ein Moment von der höchsten Bedeutung zum Verständnisse des Zeitgeistes. An der Auffassung des Erotischen kann man, wie an dem feinsten Meßinstrumente, die Stärke, die Art und den Wärmegrad des Gefühlslebens einer ganzen Zeit erkennen. Ich habe früher (Band I, S. 33 ff.) den Uebergang der Galanterie zur Leidenschaft bei Rousseau geschildert. Bei Deutschlands großen Dichtern wird diese Leidenschaft geläutert und humanisirt. Bei den Romantikern wird sie zum Mondscheinschmachten. In revolutionären Zeiten wird sie im Kampfe mit bestehenden und geordneten Gesellschaftsverhältnissen dargestellt; bei modernen skeptischen Dichtern, wie Heine, ist die Liebe durch den Zweifel an ihrer Existenz unterhöhlt:

Doch wenn Du sagst: Ich liebe Dich,
Dann muß ich weinen bitterlich.

In einer verschrobenen, spiritualistischen, autoritätsgläubigen und ordnungstollen Periode, wie dieser, wird die Liebe unmöglich natürlich und gesund auftreten können. Sehen wir uns die namhaftesten Liebesschilderungen, welche jene Zeit hinterlassen hat, näher an — wir halten damit gleichzeitig eine kurze Revue über die Haupttypen von Mann und Weib.

Das erste Paar sind Eudorus und Velleda in den „Märtyrern“.

Der Held in den „Märtyrern“ ist um so interessanter, als Chateaubriand Demselben manchen Zug seiner eigenen ausdrucksvollen Physiognomie verliehen hat. Dies geht so weit, daß Chateaubriand und Eudorus die Erzählung ihres Lebens fast mit denselben Worten und mit derselben Betrachtung beginnen. Eudorus sagt: „Als ich am Fuße des Berges Taygetus geboren ward, war das traurige Gemurmel des Meeres der erste Laut, der mein Ohr berührte. An wie vielen Ufern sah ich seitdem die Wogen sich brechen, die ich hier erschaue! Wer hätte mir vor einigen Jahren sagen können, daß ich die Wogen, die ich an Messeniens schönen Sand rollen sah, an Italiens Küsten, an den Ufer der Bataver, der Britten und der Gallier seufzen hören sollte.“ Und ganz eben so sagt Chateaubriand in seiner italiänischen Reise: „Als ich auf den Felsen der Bretagne geboren ward, war der erste Laut, der mein Ohr berührte, da ich zur Welt kam, der Laut des Meeres, und an wie vielen Ufern hab' ich seitdem die Wogen sich brechen sehn, die ich hier finde! Wer hätte vor einigen Jahren mir sagen können, daß ich an den Gräbern Scipio's und Virgil's die Wogen seufzen hören sollte, die an Englands Küsten und Marylands Stranden zu meinen Füßen heranrollten,“ ꝛc. Beide sind weitgewanderte und vielgeprüfte Männer, wie Odysseus und

Aeneas; der gemeinsame Zug ist das Staunen über die Abenteuer des eigenen Lebens, die Bewunderung des eigenen Ich, das höhere Mächte durch so viele Schicksale geleitet haben. Allein noch ein Zug, und ein bedeutungsvollerer, ist ihnen gemeinsam: wie Chateaubriand, so ist Eudorus der Held, welcher den Triumph des Christenthumes auf Erden herbeiführt. Chateaubriand wiederholt nur unter Napoleon, was Eudorus unter Galerius that, und es ist nicht seine Schuld, daß er kein Märtyrer ward. Der Gedanke an ein Martyrium beschäftigte ihn schon in seiner Jugend; er sprach öfters gegen seine Freunde aus, daß er vor einem solchen nicht zurückgeschreckt sein würde, wenn man es von ihm gefordert hätte. Der Heros, welcher ihm als Ideal vorschwebt, ist also nichts Geringeres, als das Opfer, das für die Irreligiosität und den Abfall der Zeit sich zur Sühne bringt, und durch seine That und seine Leiden den erzürnten Gott versöhnt. In der ersten Ausgabe der „Märtyrer" wird Eudorus sogar geradezu als ein Christus zweiten Ranges bezeichnet. Der Ausdruck wird von ihm gebraucht, daß der Ewige „eine ganze Hostie" zu sehen begehrte. Aus theologischer Rücksicht wurde dies Wort freilich in den späteren Ausgaben ausgemerzt. Aber am Schlusse blieb die Vorstellung vermuthlich aus Unachtsamkeit stehen und macht dort eine fast komische Wirkung. An der Stelle, wo Eudorus gemartert wird, heißt es: „Der Feuersitz war bereit. Der Lehrer der

Christen predigt das Evangelium mit größter Beredsamkeit, wenn er auf einem glühenden Sessel sitzt. Die Seraphim verbreiten über Eudorus einen himmlischen Thau, und sein Schutzengel entfaltet über ihm seine Schwingen. Er erschien in der Flamme wie ein liebliches Brot des Herrn, das für die himmlische Tafel bereitet ist."

Hier haben wir also die Grundvorstellung des Typus. Das erste Sühnopfer, der erste Erlöser, die erste Hostie ist nicht ausreichend. Obschon Christ, findet Chateaubriand nicht, daß Christi Märtyrertod hinlänglich gewirkt und gesühnt habe. Zum Triumphe der Religion sind noch beständig Erlöser kleineren Formats, wie Chateaubriand selbst oder sein Held Eudorus, erforderlich. Ganz wie bei den deutschen Romantikern sogar ein Bösewicht wie Golo in Tieck's „Genoveva" eine Aehnlichkeit mit Christus haben soll*), so hier der Held. Dieser Held kann in seiner Jugend Fehltritte begehen und kurze Zeit z. B. in dem schönen Neapel auf den Wegen des Verderbens wandeln (Chateaubriand wußte aus eigener Erfahrung, daß selbst feste Grundsätze hiegegen nicht schützten), aber er bekehrt sich, er besteht alle Prüfungen und stirbt als ein leuchtendes Exempel.

Sein Liebesverhältnis zu Velleda ist eine dieser Prüfungen.

*) Vgl. F. L. Liebenberg: Beiträge zur Geschichte der Oehlenschläger'schen Literatur, Bd. I, S. 183. Genoveva „sieht Christus in ihm."

Velleda ist sicherlich die originellste und bedeutendste weibliche Gestalt, welche die Restaurationsperiode erschaffen hat. Velleda ist ein junges gallisches Mädchen aus dem dritten Jahrhundert, und Chateaubriand hat den französischen Typus in ihr schildern wollen: „Sie war ein außerordentliches Weib. Sie hatte, wie alle gallischen Weiber, etwas Launenhaftes und Anziehendes. Ihr Blick war schnell, der Ausdruck um ihren Mund ein wenig spöttisch, und ihr Lächeln eigenthümlich sanft und geistvoll. Ihr Wesen war bald stolz, bald wollüstig. Ihre ganze Persönlichkeit war ein Gemisch von Hingebung und Würde, von Unschuld und Kunst." — Aber Velleda ist nicht allein national-französisch, sie trägt in hohem Grade das Gepräge der Zeit, wo sie gedichtet ward, sie ist ein Ideal von 1809. Velleda ist Priesterin, sie gehört zu der Familie des Erzdruiden. Für diese Zeit ist die Weiblichkeit erst vollkommen, wenn sie den Stempel einer religiösen Begeisterung trägt. Als echte Tochter des achtzehnten Jahrhunderts ist Velleda daher auch kein reines Naturkind. Sie ist ein Naturkind, wie die anderen Töchter der Revolution es waren. Es wird ausdrücklich — nicht ohne einen kleinen Anstrich von Pedanterie — von ihr bemerkt, daß sie in der Familie des Erzdruiden „gründlich in der griechischen Literatur und in der Geschichte ihres Landes unterrichtet" worden sei; Velleda ist die letzte Priesterin der Druiden, wie Cymodoce die letzte Priesterin Homer's. Wie Corinna kurz vorher das

Ideal der jungen ehrgeizigen Frauen war, so wird Velleda es jetzt, und da die Literatur nicht nur ein Ausdruck für die Gesellschaft ist, sondern auch gewaltig dazu beiträgt, die Gesellschaft umzubilden, so sehen wir Velleda aus der Welt der Phantasie in die Welt der Wirklichkeit übergehen. Was ist Frau von Krüdener vor der Front des russischen Heeres anders, als eine christliche Velleda!

Wir lernen die junge Priesterin kennen, als sie in einem Nachen auf dem Meere während eines Sturmes Beschwörungslieder an das Meer und den Sturm singt, über welche sie, ungefähr wie Fouqué's Undine, eine Art Herrschaft übt oder zu üben glaubt. Dann hören wir sie in einer feurigen Rede ihre Landsleute auffordern, ihre Freiheit zurück zu erobern und die Waffen wider das Römerheer zu ergreifen. Wir sehen sie als Priesterin des Teutates die Sichel zum Menschenopfer wetzen. Sie wird als schön, hoch und schlank geschildert, kaum bedeckt von einer schwarzen Tunika, die kurz und ohne Aermel ist, während die goldene Sichel an ihrem Stahlgürtel hängt. Ihre Augen sind blau, ihre Lippen purpurroth, um ihr freiwallendes blondes Haar trägt sie bald einen Eichenzweig, bald einen Kranz von Eisenkraut.

Sie hat kaum Eudorus erblickt, als sie ihn liebt. Aber eine so einfache und natürliche Leidenschaft reicht für diese Zeit nicht aus. Velleda muß noch eine Art von Vestalin sein und das Gelübde ewiger Jungfräulichkeit

abgelegt haben. „Ich bin Jungfrau, Jungfrau der Seine-Insel; mag ich mein Gelübde halten oder brechen, so sterbe ich dadurch, und Du bist Schuld daran.“ Sie gefällt zwar Eudorus, aber er liebt sie nicht. Er steht ihr gegenüber, ungefähr wie der fromme Aeneas der Dido gegenübersteht, an welchen der Dichter sogar Eudorus seine Zuhörer erinnern läßt. Die Unglückliche versucht jegliche Art von Zauberei. Sie will sich mit den Mondesstrahlen zu ihm hinschleichen. Sie will in den Thurm fliegen, den er bewohnt, seine Liebe unter einer fremden Gestalt gewinnen, und sträubt sich doch selbst aus Eifersucht gegen den Gedanken. Eudorus theilt nicht diese Leidenschaft, aber er fühlt sich in ihrer Nähe gleichsam von der Atmosphäre derselben angesteckt. Als Christ schaudert er vor der Versuchung zurück. „Wohl zwanzigmal war ich, während Velleda mir so traurige und so zärtliche Gefühle aussprach, nahe daran, mich ihr zu Füßen zu werfen, ihr ihren Sieg zu verkünden und sie durch das Geständnis meiner Niederlage glücklich zu machen. In dem Augenblick, wo ich im Begriffe stand, zu unterliegen, verdankte ich nur dem Mitleid, das die Unglückliche mir einflößte, meine Rettung. Allein dies Mitleid, das mich Anfangs rettete, wurde zuletzt die Ursache meines Untergangs; denn es raubte mir den Rest meiner Kraft.“ Es liegt, rein ästhetisch betrachtet, etwas sehr Unschönes darin, einen Mann sich solchermaßen über die harten Kämpfe äußern zu hören, die er

zur Behauptung seiner Tugend bestanden hat, und Eudorus' Ausbrüche von Scham und Reue kleiden ihn schlecht. „O Cyrillus," sagt er, „wie soll ich diese Erzählung fortsetzen? ich erröthe vor Scham und Verwirrung." Als endlich dieser Ritter von der traurigen Gestalt so weit gekommen ist, daß er, nachdem Velleda einen Selbstmord versucht hat, zu ihren Füßen liegt, kann er sich nicht mit weniger begnügen, als die ganze Hölle um dieses Anlasses willen in Bewegung zu setzen. „Ich stürze zu Velleda's Füßen ... Die Hölle giebt das Signal zu dieser entsetzlichen Hochzeit; die Geister der Finsternis heulten im Abgrunde, die keuschen Ehefrauen der Patriarchen wandten ihre Häupter ab, und mein Schutzengel verhüllte das Antlitz mit seinen Flügeln und stieg gen Himmel empor." Nicht einmal einen Augenblick vermag dieser triste Held sich hinzugeben. Er schämt sich wie ein Junge, der einen gestohlenen Apfel mit einem Gemisch von Gier und Angst vor Prügeln verzehrt. „Mein Glück glich der Verzweiflung, und wer uns inmitten unserer Wonne gesehn hätte, Der hätte uns für zwei Schuldige gehalten, denen man eben das Todesurtheil verkündete. Von diesem Augenblick an fühlte ich mich mit dem Stempel des göttlichen Zornes gezeichnet. Eine dichte Finsternis erhob sich gleich einer Rauchwolke in meinem Geiste, von welchem eine Schaar aufrührerischer Geister plötzlich Besitz ergriffen zu haben schien. Ideen, die mir bisher unbekannt gewesen, stellten

sich bei mir ein, die Sprache der Hölle strömte von meiner Zunge, und ich sprach die Gotteslästerungen aus, welche man an jenen Orten vernimmt, wo da ist Heulen und Zähnklappern."

So wird dies Liebesverhältnis des christlichen Häuptlings zu der heidnischen Prophetin mit Scheiterhaufen und Flammen als Hintergrund geschildert. In „Atala", wo sich etwas Verwandtes in der Association von Leiden und Lust findet, war doch dies so wenig beabsichtigte und gefühlte Anathem noch nicht auf die irdische Liebe geschleudert.

Man findet diese Auffassung in De Vigny's bedeutender und schöner Jugenddichtung „Eloa" wieder, welche schildert, wie der Fürst der Finsternis einen jungen und schönen weiblichen Engel verführt. War Satan in den „Märtyrern" ein Revolutionair, so ist er hier nicht sehr verschieden von dem Eros der Alten. Ohne zu sagen, wer er ist, bethört er durch seine Schönheit und Beredsamkeit den Engel, und reißt ihn mit sich in den Abgrund hinab. Er schildert selbst seine Macht in folgenden Worten, die man in den Versen des Originals nachlesen muß:

Ich bin Der, den man liebt und den man nicht kennt,
Meine Flammenherrschaft über den Menschen hab' ich begründet
In der Sehnsucht des Herzens und den Träumen der Seele,
In dem Verlangen und den geheimnisvollen Sympathien des Leibes,
In den Schätzen des Bluts, in dem Blicke der Augen.

Ich bin's, der die Gattin veranlaßt, in Träumen zu reden,
Und das junge, glückliche Mädchen eine glückliche Illusion zu empfinden,
Ich schenk' ihnen Nächte, die sie trösten für ihre Tage,
Ich bin der heimliche König heimlicher Liebe.

So ungefähr lautet der Gesang des Chores an Eros in der „Antigone" des Sophokles:

O Eros, Sieger im Kampf,
Die Beute gewaltig umschlingend,
Der heimlich versteckt auf der Jungfrau
Holdblühenden Wange lauscht!
Du wandelst auf Wogen des Meeres,
Du schweifest in Fluren und Wald!
Dir entrinnet der Ewigen Keiner,
Und Keiner der Menschen, der Söhne des Tags,
Und wen Du ergriffen, Der raset.
Du lockst verderbend in Schuld
Die Sinne des edelen Mannes.

Da die Zeit sich jetzt auf der schiefen Ebene befindet, welche dahin führt, Eros als Satan selbst aufzufassen, so versteht es sich, daß keine Zeit die „wahre" Liebe so eiskalt, so seraphisch, so platonisch und so ohnmächtig geschildert hat, wie diese in der Darstellung derselben excellirt. Sehen wir, wie die Velleda jener Zeit, Frau von Krüdener selbst, sie in ihrer „Valérie" auffaßt.

Obschon Valérie eine Nachahmung Werther's ist, ist sie zugleich ein Gegenstück zu Werther. Es ist die Erzählung von einem jungen Schweden, Namens Gustav Linar, der von seiner Mutter früh gelernt hat, „die Tugend zu lieben," und der fortfährt, sie bis an seinen Tod zu lieben. Außer der Tugend liebt er zugleich Valérie, aber

Valérie ist mit dem Grafen, seinem Herrn und Ideal, verheirathet, und er selbst ist ein solcher Inbegriff aller Vollkommenheiten, daß er seine Augen nicht anders zu ihr erheben kann, als mit einem Respekte, der jedes Verlangen unmöglich macht. Alexander Stakiew hatte Herrn von Krüdener seine Gefühle gestanden, Gustav schweigt gänzlich dem Manne gegenüber *), und theilt eben so wenig seiner Geliebten jemals mit, was er leidet. Er wird von einer unverstandenen und unausgesprochenen Liebe verzehrt, und da er allzu wohlerzogen ist, um sich todtzuschießen, so stirbt er an der Schwindsucht. Sein Stil ist folgender: „O mein Freund, welch ein Frevel von mir, mich einer Leidenschaft ergeben zu haben, die mich vernichten muß! Aber ich will wenigstens sterben, indem ich die Tugend und die heilige Wahrheit liebe, ich will nicht den Himmel wegen meines Unglücks anklagen, wie es so viele meines Gleichen thun [Welch artiges Kind!]; ich will, ohne mich zu beklagen, den Schmerz erleiden, an dem ich selber Schuld bin und den ich liebe, obschon er mich tödtet. Ich will herantreten, wenn der Ewige mich ruft, mit vielen Fehlern, aber nicht mit Selbstmord belastet.“ (Valérie, Bd. II, S. 63.) Dieser Gustav ist kein Mann; weibliche Schriftsteller

*) In zwei auf einander folgenden Ausgaben seiner französischen Literaturgeschichte hat Julian Schmidt in der Inhaltsangabe von Valérie den Irrthum begangen, Gustav dem Manne beichten zu lassen.

excelliren bekanntlich nicht darin, Männer zu schildern. Sie lassen Dieselben fast immer in der Rücksicht auf das Weib aufgehen. Gustav ist, wie gesagt, Skandinav, aber wir haben keine Ursache, stolz auf diesen Landsmann zu sein, der sich am wenigsten von Allem durch nordische Kraft auszeichnet. Die Nationalfarbe in dem Buche beschränkt sich denn auch zumeist auf die allgemein germanische Sentimentalität, in welche die Schilderung getaucht ist, und auf eine Anzahl schwedischer Namen, die natürlich auf das possirlichste falsch buchstabirt sind. So veranstaltet Gustav für Valérie in Venedig ein Fest, dessen Dekoration sie an ihre Jugendheimstatt unter Birken und Tannen erinnern soll. Ueberrascht ruft Valérie bei dem Anblick aus: „Ah! c'est Dronigor“. Mit einiger Mühe ermittelte ich, daß es „Dronninggaard“ bedeuten soll. — Besonders schwedisch kann Gustav nicht genannt werden. Schön in der Schilderung seines Charakters ist der Schimmer der humanitären Schwärmerei des ersten Jünglingsalters, welcher über seinen Bekenntnissen liegt. Ist es nicht schön und tief empfunden, wenn er, welcher beobachtet zu haben glaubt, daß bei den meisten Menschen auf die Periode der Liebe die des Ehrgeizes folge, bemerkt, daß der Ruhm, den die Andern sich wünschen, nicht der sei, welcher ihm als begehrenswerth vorgeschwebt habe. „Der Ruhm, von dem ich geträumt, beschäftigte sich mit dem Glück Aller, wie die Liebe sich mit dem Glück eines einzelnen Gegenstandes

beschäftigt. Er war eine Tugend bei Dem, welcher ihn in seinem Herzen trug, bis die Menschen rings um ihn her ihn Ruhm nannten.“ Und er fügt hinzu: „Was hat der Ruhm gemein mit der kleinlichen Eitelkeit des großen Haufens, mit der elenden Prätension, Etwas zu sein, weil man ihm nachjagt?“ Ist es nicht seltsam zu denken, daß Dies in dem Buche steht, dessen Ruf durch solche Mittel bewerkstelligt ward, welche angewandt wurden, um „Valérie“ in Schwung zu bringen? — Gustav gegenüber ist Valérie mit all dem Reiz ausgestattet, den eine Dame, welche so leidenschaftlich in sich selbst verliebt war, wie Frau von Krüdener, ihrem eigenen Konterfei mitzutheilen vermochte. Sie ist ganz und gar Weib, während der unmännliche Gustav, der selbst die Unvernunft und Hoffnungslosigkeit seiner Leidenschaft einsieht, vollkommen außer Stande ist, sich seinen Fesseln zu entreißen, dieselben zu zerbrechen und das Leben eines Mannes zu beginnen.

So muß er sich denn mit so demüthigen Aeußerungen seiner Anbetung begnügen, wie z. B. ein Kind, dem sie erst einen Kuß gegeben hat, an der Stelle, die von ihren Lippen berührt ward, zu küssen, oder, als sie auf dem Balle drinnen im Saale ihren bloßen Arm an die Fensterscheibe lehnt, draußen vor dem Hause stehend das Fensterglas von der anderen Seite zu küssen, oder endlich ihre Hand zu drücken und den Ring zu fühlen, den sie von ihrem Manne erhalten hat, oder in

ihrer Nähe ohnmächtig zu werden, so daß sie seine Stirn mit Eau de Cologne benetzen muß.

Es liegt überhaupt ein leichter Parfum von Eau de Cologne über der ganzen Erzählung. Wie charakteristisch ist es z. B., daß der erste Dienst, um welchen Valérie Gustav im Vertrauen bittet, der ist, ihr heimlich etwas Schminke zu besorgen, da ihr Mann nicht gern sieht, daß sie sich derselben bedient. Mit dem Eau de Cologne-Duft vermischt sich ein Duft von Anstand und Respekt, der so stark ist, daß er Einem fast zuwider wird, und ein überirdischer Charakter des Gefühls, der albern und unschön ist. Man denke sich z. B., daß Valérie guter Hoffnung ist, als Gustav's Leidenschaft beginnt, ohne daß dieser Umstand irgend eine heilende Wirkung auf dieselbe übt, obschon er in ihrer Nähe lebt, bis ihr Sohn geboren wird. Man schwärmt mit einander für Ossian und Clarissa Harlowe. Niemals empfindet Gustav die geringste Spur von Eifersucht auf den Grafen, so wenig wie Dieser eine Spur von Eifersucht auf ihn. Ja, Gustav stirbt mit der Hand des Grafen in der seinen. Kurz, die Liebe ist hier so geläutert, so naturlos und seraphisch, daß sie mit ihrer Gewaltsamkeit auch ihre Poesie verloren hat. Dies ist, wie mir scheint, von doppeltem psychologischen Interesse, wenn man weiß, durch eine wie wenig seraphische Existenz diese Dichterin der Liebe sich dafür vorbereitet hatte, ihren Roman zu schreiben, und wie gut sie selbst es

verstanden hatte, die heilige mit der profanen Seite der Liebe zu versöhnen.

Lamartine und Elvire veranlaßten uns zu dieser Abschweifung. Betrachten wir nun noch dies Paar und dies Verhältnis.

Die Gedichte handelten von Liebe, aber von einer so reinen Liebe, daß sie als une prière à deux, ein Zwiegebet, definirt wurde. Sie war mit all' der idealen Verklärung ausgemalt, welche der Tod dem Gegenstande der Liebe verleiht: der Dichter preßt seine Lippen auf das Crucifix, das seine sterbende Geliebte in ihrem letzten Augenblicke geküßt hat. Werfen wir nun von den „Meditationen“ einen Blick auf „Rafael“, dasjenige Werk Lamartine's, in welchem er die wahre Geschichte seiner Liebe geschildert hat, so fällt ein neues Licht auf diese vielgefeierten Gedichte.

Elvire oder, wie sie wirklich hieß, Julie ist eine junge, elternlose Dame, Kreolin, achtundzwanzig Jahre alt, die „einen in der Geschichte der Wissenschaft berühmten Greis“ geheirathet hat, um einen Beschützer im Leben zu haben, aber ohne in einem andern Verhältnis zu ihrem Manne zu stehen, als dem, worin eine Tochter zu ihrem Vater steht. Er ist brustschwach, und leidet an der Schwindsucht. Die Schwindsuchts-Poesie beginnt in die Mode zu kommen. In Savoyen, in der Nähe des Bourget-Sees, den Lamartine so schön besungen hat, wo sie ihrer Gesundheit halber einige Herbstmonate ver-

weilt, trifft sie den jungen Helden des Buches, Rafael, welcher sich übrigens nur durch den Namen von seinem Verfasser unterscheidet, der hier all' seine wirklichen Verhältnisse, ja seine Freunde und Bekannten unter Nennung ihres vollen Namens geschildert hat. Man kann übrigens nicht sagen, daß er sich selbst allzu arg in der Schilderung mitgenommen hätte. Es heißt von Rafael, sein Gefühlsleben sei so zart gewesen, daß seine Kameraden scherzend von ihm sagten, er leide an Heimweh nach dem Himmel. „Hätte er den Pinsel geführt, so hätte er die Madonna di Foligno gemalt, und hätte er den Meißel geführt, so würde er Canova's Psyche modellirt haben. Als Dichter hätte er Hiob's Klagerufe gegen Jehova, Herminia's Stanzen in Tasso, Romeo's und Julia's Zwiegespräch im Mondenscheine von Shakspeare und Lord Byron's Schilderung von Haydee geschrieben." Das war nun glücklicherweise nicht nöthig, da es von Andren geschehen war. Es läßt sich indessen kaum leugnen, daß er, als er sich später auf dem einen dieser Felder, nämlich als Dichter, versuchte, doch im Vergleich mit seinen Vorbildern, deren Leben allerdings nicht wie das seine vor dem Spiegel verbracht wurde, Manches zu wünschen übrig ließ. Aber sehen wir ihn lieben, sehen wir, wen und wie er liebt!

Zuerst einige Präliminarien. Es versteht sich, daß ein Zeitalter, wie dies, das Erotische nicht ganz ohne Einmischung der Theologie behandeln kann. Während

ein moderner Dichter, wie Turgéniew z. B., niemals ein Wort an theologische Materien verschwendet, höchstens, wie in „Eine seltsame Geschichte", den religiösen Fanatismus als eine Art des Wahnsinns schildert, läßt ein Dichter wie Lamartine seine Liebenden einen ganzen theologisch-philosophischen Kursus mit einander durchmachen. Sie sind verschiedener Ansicht, und sie ist ihm geistig überlegen; sie scheint auch zwei oder drei Jahre älter gewesen zu sein, was in diesem Falle sehr Viel bedeutet, besonders da sie mit einem so viel älteren Manne verheirathet ist; denn es besagt in Wirklichkeit, daß sie zwei verschiedenen Generationen angehören, sie dem Revolutions-, er dem Restaurations-Zeitalter. Während in der alten großen Zeit Faust, wenn er von seinem Gretchen katechisirt wurde, einen Bekehrungsversuch abwehren und sich bemühen mußte, der Geliebten seinen Unglauben durch mildernde Umschreibungen zu erklären, ist hier das Umgekehrte der Fall. Hier ist es Faust, der fruchtlose Versuche machen muß, sein Gretchen zur Orthodoxie zu bekehren. Elvire sagt (Rafael, S. 55): „Ich, die ich von einem Philosophen erzogen worden bin, und im Hause meines Mannes inmitten einer Gesellschaft von freien Geistern lebte, welche sich von den Dogmen und Ceremonien einer Religion, die sie gestürzt, losgerissen haben, — ich hege keinen Aberglauben, keine Geistesschwäche, keinen der Skrupel, welche die Stirn anderer Weiber unter ein anderes Joch als dasjenige

beugen, welches das Gewissen uns auferlegt." Ist er es nicht, welcher die Mädchenrolle spielt, wenn er an einen Geist wie diesen eine Mahnung nach der andern richtet, in den Mutterschoß des Katholicismus zurück zu kehren? „Ich beschwor sie, in einer zärtlichen und liebevollen Religion, im Dunkel der Kirchen, im geheimnisvollen Glauben an jenen Christus, welcher der Gott der Thränen ist, in Knieen und Gebet die Linderung und die Trostgründe zu suchen, welche ich selbst in meiner Kindheit darin gefunden hatte." Es gelingt Rafael nur halb, die Bekehrung zu vollbringen; indeß ist er mit dem Resultate zufrieden. Ein strengerer Orthodoxer, als er, würde dasselbe kaum beruhigend finden. Das Buch stellt die Bewegung in Juliens Innern so dar, daß es die Liebe ist, welche sie den Glauben an Gott lehrt. „Es ist ein Gott, sagt sie, es giebt eine ewige Liebe, von welcher die unsrige nur ein Tropfen ist. Dieser Tropfen strömt zurück in den göttlichen Ocean, aus dem wir ihn geschöpft haben. Aber dieser Ocean ist Gott. Ich hab' ihn gesehen, ich hab' ihn gefühlt, ich hab' ihn verstanden in diesem Augenblicke durch mein Glück . . . Ja, fügte sie mit noch mehr Leidenschaft im Blick und Tone hinzu, mögen die vergänglichen Namen sterben, mit denen wir früher die Anziehung benannt haben, die wir zu einander empfinden. Nur ein Name ist der Ausdruck dafür, nämlich Gott, er ist's, der sich mir jetzt in Deinen Augen offenbart hat. Gott! Gott! Gott! rief sie aus,

als habe sie sich eine neue Sprache lehren wollen. Gott, Das bist Du. Gott, Das ist's, was ich für Dich bin. Gott, Das sind wir." Wenn Elvirens Mann, der alte Philosoph, bei diesen Herzensergießungen zugegen gewesen wäre, würde er die Liebenden haben unterrichten können, daß diese Schwärmerei so weit davon entfernt sei, christlich zu sein, daß sie vielmehr als reiner Pantheismus bezeichnet werden müsse. Ich bezweifle nicht, daß er Gemüthsruhe genug dazu gehabt hätte; denn auch er hegt nicht den geringsten Grad von Eifersucht. Er weiß, daß Julie und Rafael täglich Briefe wechseln, und kennt die überirdische Natur ihrer Liebe. Als Rafael nach Paris kommt, sagt er ihm nur: „Sehen Sie's an, als hätten Sie zwei Freunde in diesem Hause, statt eines. Julie hätte keine bessere Wahl eines Bruders, noch ich eines Sohnes treffen können."

In gewisser Weise hat er auch keinen rechten Grund zur Eifersucht, aber Das ist ein Kapitel für sich. Gleich nachdem Rafael zum ersten Mal seine Liebe gestanden hat, ertheilt Julie ihm eine Antwort, die für immer die Grenzen ihres Verhältnisses angiebt. Sie sagt: „Ich glaube nur an einen unsichtbaren Gott, welcher sein Symbol in der Natur, sein Gesetz in unseren Instinkten, seine Moral in unserer Vernunft geschrieben hat. Vernunft, Gefühl und Gewissen sind für mich die einzigen Offenbarungen. Keines dieser drei Orakel meines Lebens würde mir verbieten, Ihnen anzugehören [Man erinnere

sich, daß sie nur pro forma die Frau eines Andern ist], meine ganze Seele würde sich Ihnen zu Füßen werfen, wenn Sie nur um diesen Preis glücklich sein könnten. Aber sollten wir nicht mehr an die Geistigkeit und Ewigkeit unserer Liebe glauben, wenn sie in der Höhe des reinen Gedankens, in Regionen verbleibt, welche der Veränderung und dem Tode unzugänglich sind, als wenn sie sich selbst herabwürdigt und profanirt, indem sie zur verächtlichen Region der vulgären Sinne hinabsteigt?" Es ist, wie man sieht, die Theorie der sogenannten platonischen Liebe, von welcher Plato nie etwas gewußt hat, und welche unsere Zeit nicht sonderlich zu bewundern pflegt. Als die religiöse Reaktion in Dänemark beginnt, docirt Ingemann sie in seinen Jugendwerken. Ob Julie sie ausgesprochen hat, oder sie nicht viel mehr Lamartine zu verdanken ist, der sie in all' seinen früheren Liebesverhältnissen praktisirt hat, mag dahin gestellt sein. Wir kennen dieselben alle, denn er, der nach seiner eigenen Behauptung immer in so hohem Grade Herr über sein Herz und seine Sinne gewesen ist, ist es sehr wenig über seine Feder gewesen. Wir wissen daher aus seinen „Konfessionen", wie er bei Frostwetter seine Rendezvous mit der schönen sechzehnjährigen Lucie hatte und kalt wie die Winternacht war; wir erinnern uns des Satzes aus „Graziella": „Wir schliefen zwei Schritte von einander, ich war durch meine kalte Gleichgültigkeit beschützt." Allein, ist es ungewiß, ob Julie die Theorie ausgesprochen

hat, so tragen ihre folgenden Worte ganz das Gepräge der Echtheit. Sie fügt hocherröthend hinzu, daß das Opfer, welches sie von ihm fordere, nothwendig sei — aus Gesundheitsrücksichten, wegen einer ärztlichen Vorschrift, sie würde als ein Schatten, als eine Leiche aus seinen Armen hervorgehn: „Dies Opfer würde nicht allein das Opfer meiner Würde, sondern auch das Opfer meiner Existenz sein.“

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser letzte Passus in seltsamem Widerspruche zu dem Vorhergehenden steht, und daß das spiritualistische Verhältnis durch diese überaus materialistische Motivirung ein gut Theil seines überirdischen Charakters verliert. Es ist Einem zu Muthe, als sei man aus dem siebenten Himmel herabgestiegen und fühle wieder festen Grund unter den Füßen. Dann folgen Scenen, wie in „Valérie“, Selbstmordspläne, die nicht ausgeführt werden, Nächte, in zärtlichen Gesprächen verbracht, während Jedes sich auf der andern Seite einer verschlossenen Eichenthür befindet. Das Peinliche, das Anstößige und Unnatürliche liegt nur in der besonderen Aufmerksamkeit, welche in dieser Liebesgeschichte wieder unablässig darauf gerichtet ist, daß die Liebenden ihren Gelübden treu bleiben, und daß kein reelles Liebesverhältnis zwischen ihnen zuwege kommt. Ein einziges Mal, als wirklich Gefahr droht, erscheint — wer? kein Anderer, als der ehrwürdige Greis, Herr Bonald, dessen Theorien vom Weibe und von der Ehe wir kennen,

gerade im entscheidenden Augenblick zum Besuche bei Julien um zwölf Uhr Nachts, und erlebt solchermaßen nicht die Trauer, seine Schüler als Rebellen wider die Ordnung zu erblicken. So oft Julie Rafael beklagt, antwortet er resignirt mit Aeußerungen, in welchen er sie und sich mit Abélard und Héloise vergleicht: „Habe ich je etwas Anderes zu begehren geschienen, als dies Leiden mit Dir theilen zu dürfen? Macht es uns Beide nicht zu freiwilligen und reinen Opfern? Ist Dies nicht das ewige Brandopfer der Liebe, das von Heloisens Zeit bis auf die unsrige vielleicht niemals den Engeln zur Schau geboten ward?“

Wenn man, nachdem man „Rafael“ studirt hat, wieder Lamartine's Meditationen an Elvire liest, so hat man einen neuen Schlüssel zum Verständnis des Abstrakten und Vaguen dieser poetischen Liebe, die platonisch auf Vorschrift des Arztes ist, während sie sich gebahrt, als existire die Körperwelt nicht für sie. Nur muß man von den Meditationen an Elvire diejenigen abziehen, welche postdatirt, und welche in einem ganz anderen Tone, der an das achtzehnte Jahrhundert gemahnt, in früheren Stadien von Lamartine's Leben geschrieben sind, wie z. B. die Meditation „An Elvire“, die in Wirklichkeit an Graziella gerichtet ist, ferner „Sappho“ und mehrere andere.

Hiemit sei es genug der Beispiele; ziehen wir jetzt das Resultat, und sehen, was wir gefunden haben. Wir

nahmen ein ganz einzelnes Gefühl, aber eins von denen, welche jede Literaturgruppe darzustellen sucht, und welche jede in eigenthümlicher Form darstellt, und prüften an einer Anzahl verschiedener Punkte kritisch die Schilderung desselben, um zu sehen, wie es wiedergegeben sei. Was fanden wir? Wir fanden hier, wie auf allen andern Gebieten, die wir untersucht haben, die Naturseite des Lebens geleugnet oder versteckt oder angeschwärzt oder als Etwas, dessen man sich schämen müsse, dargestellt. Chateaubriand und Frau von Krüdener suchen Fälle auf, in welchen die Liebe als verbrecherisch und sündig erscheint, und schildern dann bald das Geheul der Geister darüber, daß der Held erliegt, bald den Jubel der Throne und Fürstenthümer darüber, daß das Entsetzliche nicht geschieht. De Vigny läßt Satan wie Eros, d. h. Eros wie Satan reden. Lamartine setzt die Liebe als seraphisch, als befreit vom Verlangen der Zeitlichkeit, in seinen Dichtungen auf den Thron, schildert sie aber später in „Rafael", wie sie in Wirklichkeit war, als platonisch wider Willen, was jedoch das Verdienst der Liebenden erhöht und den Engeln ein Brandopfer gewährt, wie sie es seit den Tagen des armen Abélard so süß nicht gerochen. Unter alle Diesem dann ein Unterstrom von Heuchelei. Eudorus, der sich so untröstlich über Velleda's Leidenschaft gebärdet, fühlt sich heimlich dadurch geschmeichelt, daß sie sich ihren weißen Hals um seinetwillen durchschnitten hat. Er beweint seinen Sündenfall

in Ausdrücken, als fühlte er sich versucht, denselben nochmals zu wiederholen. Die Verfasserin der „Valérie" bringt die sittliche Reinheit ihrer Heldin zu Markte und deklamirt von Keuschheit und Entsagung in allen Journalen, während sie zu der Zeit, wo das Buch erscheint, ganz besonders ungeeignet ist, eine Lehrerin der Moral abzugeben. Lamartine hat privatim eine andere Erklärung seines Verhältnisses zu Elvire, als die, welche das Publikum sich nach der ätherischen Schwärmerei der „Meditationen" nothwendig bilden mußte.

Man ging hier, wie überall, darauf aus, übernatürlich zu sein, und erreichte bei diesem Bestreben nur, daß man die Natur bald verstümmelte, bald wegleugnete.

[Lamartine: Méditations poétiques. Nouvelles méditations poétiques. Graziella. Raphael. Les confidences. Confessions. — Mme. de Krüdener: Valérie. — Chateaubriand: Les martyrs, besonders Buch IX und X. — Nettement: Histoire de la littérature française sous la Restauration.]

8.

Unter den ungünstigen Auspicien dieser Ideen errang auch der Dichter, welcher der größte Frankreichs in diesem Jahrhundert werden sollte, sich zuerst einen Namen. Die Macht des Zeitgeistes reißt ihn fort von der gewaltsamen, fast an die vorshakspeareschen Dichter erinnernden Manier seiner frühesten Romane (Bug Jargal, Han d'Islande), und er beginnt seine poetische Laufbahn als klerikaler Royalist in demselben christlich-monarchischen Geiste, wie Lamartine. Es macht einen sonderbaren Eindruck auf das jüngere Geschlecht, das in der Begeisterung für Victor Hugo als das literarisch-revolutionaire Haupt des Romantismus und als den großen verbannten Republikaner aufgewachsen ist, und Strophen aus den „Orientalen" und aus den in rein ästhetischer Hinsicht lange nicht nach Gebühr bewunderten „Châtiments" auf den Lippen und im Herzen trägt, auch ihn in diesem Lager zu treffen und die Losung und das Stichwort desselben in seinen ersten Jugendpoesien wiederzufinden. Nicht daß das Wechseln des Standpunktes ihm irgendwie zur Schande gereichte, nicht daß es, wie Unverstand und niedrige Gesinnung so oft haben insinuiren wollen, unreine oder nur zufällige Motive gehabt hätte. Hugo's

Leben bezeichnet die historische Bewegung, welche die französische Literatur überhaupt in der ersten Hälfte des Jahrhunderts unternommen hat.

Er hat sich selbst auf befriedigendste Weise in der letzten Vorrede zu seinen „Oden und Balladen“ darüber ausgesprochen. Er sagt: „Die Geschichte verfällt gern in Ekstase über Michel Ney, der, ein geborener Böttcher, Marschall von Frankreich, und über Murat, der, ein geborener Stalljunge, König ward. Daß ihr Ausgangspunkt so dunkel war, wird als ein Anspruch mehr auf Achtung angesehen und erhöht den Glanz des Punktes, welchen sie erreicht haben. Von allen Treppen, die vom Dunkel zum Licht führen, ist die schwierigste und verdienstvollste zu erklimmen, sicherlich die, geborener Aristokrat und Royalist zu sein und Demokrat zu werden. Aus einer ärmlichen Hütte zu einem Palaste empor zu steigen, ist selten und schön, wenn man will; vom Irrthume zur Wahrheit empor zu steigen, ist seltener und schöner. Bei dem ersterwähnten Emporsteigen hat man bei jedem Schritte, den man gethan, Etwas gewonnen und sein Wohlbefinden, seine Macht, seinen Reichthum vermehrt; bei dem anderen Emporsteigen ist das Entgegengesetzte der Fall, . . . da muß man beständig mit materiellen Opfern sein geistiges Wachsthum bezahlen, . . . und wenn es wahr ist, daß Murat mit einigem Stolz seine Postillonspeitsche neben sein königliches Scepter legen und sagen konnte: ‚Damit hab' ich

begonnen', so darf man gewiß mit einem billigeren Stolze und mit größerer innerer Befriedigung auf die royalistischen Oden deuten, die man als Knabe und Jüngling geschrieben hat, und sie neben die demokratischen Gedichte und Werke legen, die man als erwachsener Mann verfaßt hat. Dieser Stolz ist vielleicht besonders berechtigt, wenn man, nachdem das Emporsteigen zu Ende war, auf der höchsten Stufe der Treppe des Lichts die Verbannung aus dem Vaterlande gefunden hat, und wenn man diese Vorrede aus dem Exil datiren kann."

Studiren wir denn in diesen ersten Oden Victor Hugo's weniger den Dichter, als das Zeitalter, in welchem sie entstanden. Sie erstrecken sich über die ganze Geschichte Frankreichs von 1789 bis gegen 1825 und enthalten das ganze System von Gesichtspunkten, welches unter der Restauration das officielle war. In denjenigen von ihnen, welche die Restauration behandeln, kommen, wie in den entsprechenden Gedichten Lamartine's, zwei Worte häufiger als alle andern vor, die Worte: Henker und Opfer. Man sieht in der Geschichte der Revolution nichts Anderes. Für die leitenden Geister der Revolution giebt es nur eine Bezeichnung: Henker, der Konvent wird eine Schöpfung des Teufels genannt (Buch I, Ode 4), und wie wenig Hugo sonst auch die heidnische Mythologie liebt, kann er doch nicht die „Hydra" der Anarchie entbehren, wenn es gilt, die Schwärze der Revolutionszustände zu schildern. Für die Feinde der Re-

volution dagegen ist die Bezeichnung Opfer die stehende, der Aufstand in der Vendée wird in jedem zweiten dieser Gedichte verherrlicht, und seinen Helden und Heldinnen sind ganze Oden gewidmet (z. B. La Vendée, Quiberon, Mlle. Sombreuil). Das Schafott schwebt beständig der Phantasie des Dichters vor und ist der stete Gegenstand seiner Verwünschungen, wenn er nicht selbst, wie in der Ode „Le Dévouement“ (Buch IV, Ode 4), sich hinreißen läßt, in eigner Person das Martyrium zu wünschen, „da der Engel des Märtyrers der schönste der Engel ist, welche die Seelen zum Himmel geleiten.“ In Chateaubriand's Spuren geht Hugo dann zu den christlichen Märtyrern des römischen Alterthums zurück und schildert in nicht weniger als vier Oden (Le repas libre, l'homme heureux, Le chant du Cirque, Un chant de fête de Néron) die qualvollen Triumphe der Märtyrer über die rohe und wollüstige Grausamkeit, welcher sie äußerlich unterliegen, und die Symbolik ist hier dieselbe, wie bei Chateaubriand. Es ist der rechtgläubige Adlige und Priester, dessen Tod auf dem Schlachtfelde oder der Guillotine bildlich dargestellt wird unter der Form der Metzeleien im antiken Cirkus. Zu den schönsten dieser Gedichte gehört dasjenige, welches eine kleine Schaar schuldloser junger Mädchen besingt, die nach jahrelanger Einkerkerung ohne Gesetz und Urtheil während des Schreckensregiments hingerichtet wurden auf Grund des höchst oberflächlichen Verdachtes, beim Einrücken der

Preußen in ihre Stadt Freude bezeigt zu haben (Les vierges de Verdun). Hugo sucht das Tribunal des Konvents schwärzer als nöthig zu malen, indem er dem Ankläger Fouquier Tinville eine unreine Neigung für seine Opfer andichtet und ihn denselben verletzende Anträge machen läßt; aber auch ohne unhistorische Zusätze war der Tod dieser jungen Mädchen so empörend, ihr Schicksal so tragisch und ihr Benehmen so anmuthig und würdevoll, daß sie wohl ein poetisches Denkmal, ja ein noch besseres als das verdient hätten, welches Hugo ihnen errichtete *). Aber ist das Pathos des Dichters nun auch vollständig berechtigt in einem Falle wie diesem, wo die Revolution der Jugend und Unschuld gegenüber von ihrer finstern und ungerechten Seite erschien, so wird dasselbe widerwärtig und falsch, sobald seine Doktrinen mit ins Spiel kommen. Der Ton, in welchem er vom Königthum und der Königsherrlichkeit redet, ist wahrhaft unleidlich. In der Ode „Ludwig XVII.“ fordert Gott die Seraphim, Propheten und Erzengel auf, sich vor dem neugeborenen Thronfolger zu verneigen: „Courbez-vous, c'est un Roi!“ — ja, nicht genug damit, redet Gott selbst ihn bei seinem Titel, nicht bei seinem Namen an: „O Roi!“ und erinnert ihn daran, daß Gottes eingeborener Sohn ein König mit einer

*) Wer sich für die wirklichen Thatsachen ihrer Geschichte interessirt, findet sie nach Originalmanuskripten berichtet in Cuvillier-Fleury's Portraits politiques, 1851, pag. 377 ff.)

Dornenkrone, wie er, gewesen sei. In dem Gedichte bei Anlaß der Taufe des Grafen von Chambord heißt es noch stärker: „Gott hat uns einen seiner Engel gegeben, wie er in alten Tagen uns seinen Sohn gab," und es wird daran erinnert, daß das Wasser aus dem Jordanflusse, welches Chateaubriand mit heimgebracht hat, und mit welchem das Kind getauft wird, dasselbe sei, mit dem Christus getauft wurde; der Himmel hat, heißt es, gewollt, „daß die beruhigte Welt schon an dem Taufwasser einen Heiland erkennen solle." In dem Gedichte „Die Vision" wird endlich das achtzehnte Jahrhundert vor Gottes Richterstuhl geladen, wird angeklagt, weil es, „stolz auf seine Wissenschaften, die Dogmen verlacht hat, welche die Gesetze und die guten Sitten bewahren," und als es eine schüchterne Hoffnung ausspricht, daß die Zukunft es in ein milderes Licht stellen werde, wird das Verdammungsurtheil über dasselbe gesprochen, und das schuldige Jahrhundert wird in den Abgrund geschleudert, noch bei seinem Sturze von der unerbittlichen Stimme des Richters verfolgt.

Die Urtheile über Napoleon, welcher Buonaparte genannt wird, entsprechen dem Standpunkte, unter welchem die Revolution erblickt wird; er ist der Despot, der blutige Soldat, welcher Enghien ermordet hat, und aber- und abermals wird mit Anspielung auf das Wappen der Bourbons wiederholt, daß „Lilien besser als Lorbeern sind". Als Freund Enghien's und vertriebener Königs-

sohn wird der Sohn Gustav's IV. Adolf verherrlicht, der als vertriebener Repräsentant der gefallenen Throne während der Restauration in Frankreich lebte (Buch III, Ode 5). Endlich werden natürlich die Bourbonen selbst bis zu den Wolken erhoben. Alle ihre Familienereignisse (Geburt, Taufe, Tod, Thronbesteigung, Salbung eines Bourbons) werden als welterschütternde Begebenheiten behandelt. Bei Gelegenheit des verwerflichen Krieges, den Frankreich im Dienste der europäischen Reaktion und unter Chateaubriand's Einflusse in Spanien führte, wird die Königsmacht nicht allein an und für sich als ein Wunder verherrlicht, sondern der König wird ausdrücklich als Kriegsherr geschildert, der sich auf die Macht des Schwertes stütze, und es heißt, daß die Königsmacht unvermeidlich den Krieg zum Begleiter habe:

Il faut comme un soldat, qu'un prince ait une épée,
Il faut des factions quand l'astre impur a lui,
Que nuit et jour, bravant leur attente trompée,
Un glaive veille auprès de lui;
Ou que de son armée il se fasse un cortége,
Que son fier palais se protége
D'un camp au front étincelant;
Car de la Royauté la Guerre est la compagne,
On ne peut te briser, sceptre de Charlemagne,
Sans briser le fer de Roland!

Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß all' diese Oden Mottos aus der Bibel, aus religiösen Gedichten, vor Allem aber aus Chateaubriand's „Märtyrern“ haben, welch' letztere Komposition ihre Zeit so stark beherrscht,

daß die jüngeren Dichter sogar eine Ehre darin setzen, ganze Seiten daraus in Verse zu bringen (vgl. z. B. Emile Deschamps: Poésies, Ausgabe von 1841, Seite 124, „Une page des martyrs“, „Autre“ etc.). Und wie Lamartine seine Ode „Das Genie“ an Bonald richtete, so widmet Hugo Chateaubriand eine Ode gleichen Titels, worin es von ihm heißt, daß er „das doppelte Martyrium des Genies und der Tugend“ erleide. An Lamartine sind mehrere Gedichte gerichtet — Hugo schreibt, er wolle auf demselben Streitwagen wie Dieser stehen, Lamartine solle die Lanze führen, er wolle die Rosse lenken, — und diese Gedichte gehören zu den interessantesten, theils weil sie außerordentlich schön sind und von Hugo's zugleich ehrerbietigem und brüderlichem Verhältnisse zu dem älteren Dichter zeugen, theils weil in ihnen neben den religiösen und socialen Erscheinungen ästhetische Gesichtspunkte hervortreten. In all' diesen Gedichten zeigt sich, wie ernsthaft der junge Dichter seinen Beruf aufgefaßt hat. Dieser Beruf wird überall als der des Propheten bezeichnet. Ein Seher, ein Völkerhirt ist der Dichter, ja, von Lamartine heißt es, man sollte glauben, Gott habe sich ihm von Angesicht zu Angesicht offenbart. Aber in den Gedichten an Letzteren sieht man am schärfsten, wie Hugo die Stellung und das Verhältnis der neuen Poesie zu derjenigen des achtzehnten Jahrhunderts auffaßt. Diese seine Auffassung hat eine überraschende Analogie mit der Art und Weise, in welcher

zu Anfang dieses Jahrhunderts Oehlenschläger und seine Freunde ihre Stellung Baggesen gegenüber auffaßten. Man lese z. B. das Gedicht „Die Lyra und die Harfe" (Buch IV, Ode 2). Die Lyra bezeichnet die leichtsinnige und leichtfertige Poesie der vergangenen Epoche, welche zum Lebensgenuß auffordert, Jupiter, Mars, Apollo und Eros besingt und einen geistigen Epikuräismus lehrt; in den Tönen der Harfe dagegen klingt die Ermahnung, zu wachen und zu beten, an den Ernst des Lebens und an den Tod zu denken, seinen wankenden Bruder zu unterstützen und ihm zu helfen. Das Gedicht ist „M. Alph. de L." gewidmet; schon das Wort Harfe mußte den Gedanken auf Lamartine hinlenken. Man sieht hier in künstlerischen Formen und mit größerer Bildung dieselbe geistige Bewegung, welche sich bei uns in Grundtvig's frühesten Gedichten offenbart.

Aber diese Opposition wider die Vergangenheit führt uns zu einem Punkte, bei dem wir etwas verweilen müssen, nämlich zu der Stellung der neuen Schule zum Autoritätsprincip in der Literatur, die ja gerade Respekt für die Vergangenheit, für ihre Männer und ihre Formen forderte.

Ich habe an früherer Stelle (Band I. S, 25 u. 26) bemerkt, daß die große politische und sociale Revolution der Franzosen sich nicht auf die schriftstellerische Form erstreckt habe. Was die Formen der Literatur betrifft, so war dort keine Nothwendigkeit vorhanden, das Auto-

ritätsprincip wieder aufzurichten; denn es war dort niemals gestürzt worden. In keiner Beziehung sind die Franzosen weniger revolutionär, als auf dem literarischen Gebiete. Die französische Akademie ist die einzige Institution im Lande, welche sich von Richelieu's bis auf unsere Tage erhalten hat, und sie hat sich mit demselben Namen und demselben Zweck, ja mit derselben Mitgliederzahl erhalten. In der Literatur hieß das Autoritätsprincip die Klassicität, und weit entfernt davon, durch die Revolution geschwächt zu werden, hatte die Klassicität vielmehr neue Stärke während derselben gewonnen. Die Revolution ist eine klassisch-französische Tragödie. Wie alle andern französischen Trauerspiele, drapirt sie ihre Helden nach griechischer und römischer Art; Dieselben ahmen in Stil und Sprache die Republikaner der römischen Vorzeit nach, und es sind, charakteristisch genug, die literarisch entwickeltsten und gebildetsten Helden der Revolution, die Girondisten, welche das antike „Du" und die antike Benennung „Bürger" wieder aufnehmen. Der Jakobiner stammt in direkter Linie von Corneille und Racine ab: derselbe Toga-Stil, derselbe oratorische Schwung, dieselbe Vorliebe für das Lakonische und Erhabene. Der Jakobiner ist, wie er irgendwo, ich glaube, in einem französischen Zeitungsartikel, scherzweise genannt worden ist, „ein klassisches Thier". Mit derselben Leidenschaft, mit welcher Cromwell's Soldaten sich in alte Hebräer verwandelten, ihre Namen annahmen und ihre

Psalmen sangen, schufen die Franzosen der Revolutionszeit sich in antike Römer um, und wenn der Jakobiner David, Robespierre's intimer Freund, seinen Platz in der gesetzgebenden Versammlung verließ, um auf der Leinwand die Horatier oder Brutus darzustellen, welche 1791 ausgestellt wurden, so konnte er ohne Weiteres seine Umgebungen als Modell benutzen; er brauchte als Maler keinen Schritt aus seiner Zeit herauszugehen.

Ganz wie die klassische französische Tragödie, als sie entstand, es verschmähte, auf dem eigenen historischen Grunde des Landes zu bauen, und durch einen Bruch mit der ganzen historischen Tradition Frankreichs ihre Scene nach dem fernen Rom in dem fernen, abstrakt aufgefaßten Alterthume verlegte, so hatte die Revolution ohne Rücksicht auf die gegebenen historischen Voraussetzungen, auf Frankreich, wie es war und vorlag, das ferne, abstrakt aufgefaßte Alterthum und dessen unter so ganz andern Verhältnissen entstandene Republiken zum unmittelbaren Muster genommen. Die neuen Gracchen und Horatier kopirten die alten. Madame Roland's Briefe an Buzot haben, wie oft bemerkt worden ist, eine römische Hoheit in ihrem Stile. Die Damen des Direktoriums nahmen, selbst in ihrer Tracht, bald Cornelia, bald Aspasia zum Muster. In Napoleon's ersten Briefen an Josephine fühlt man die sprachliche Einwirkung römischer Vorbilder, und selbst als er keines Vorbildes mehr bedarf, ist seine Ausdrucksweise klassisch, wie sein Profil.

Auch sein Geschmack war klassisch: man kennt seine Vorliebe für „die Regeln“ und für Corneille. Selbst die Schriftsteller, welche unter seiner Regierung, wie Raynouard, einen Anlauf zu einer Art von Opposition nehmen, halten sich streng an die klassische Spur. Wer Werner's „Söhne des Thales“ mit seinen „Les templiers“ vergleicht, wird erstaunen, wie verschiedenartig ein und derselbe Stoff aufgefaßt werden kann. Eben so mystisch und unverständlich, eben so überspannt und phantastisch, wie der deutsche Dichter in der Behandlung seines Gegenstandes ist, eben so ordentlich und regelrecht ist der französische mit seinen reglementirten Alexandrinern, seinem König und seiner Königin, seinen fünf Akten und seinen drei Einheiten. Das Stück ist eine Art von Proceß zwischen Staat und Kirche; der König plaidirt ganz regelrecht seine Sache, die Tempelherren dann ganz regelrecht die ihrige, worauf sie ganz regelrecht verbrannt werden — regelrecht, denn wir sehen selbstverständlich so Wenig, wie möglich, davon und von Dem, was ihm voraufgeht, und hören es nur in einem der langen Schlußberichte mittheilen, welche schon bei Euripides die Katastrophe enthalten. Und die Versform ist hier noch dieselbe, welche von jenem Unheilstifter Boileau dekretirt wurde. Der Sinn des Satzes, welcher durch die Cäsur in zwei Hälften getheilt wird, endigt mit dem Verse, und die Verse gleichen einander, wie eine Dreierbretzel einer andern

Dreierbretzel gleicht. Sie haben weder Harmonie, noch Fluß, noch Rhythmus, noch Reim; denn „l'armes“ und „armes“, „époux“ und „coups“, „souffrir“ und „mourir“ sind keine Reime. Diese Verse sind wirbellose Weichthiere, und haben auch das mit den Weichthieren gemein, daß sie, wenn man sie mittendurch schneidet, dadurch kaum minder lebendig erscheinen.

Einige der hervorragendsten Prosa-Schriftsteller haben denn auch in ihrer Form eine vollständige Aehnlichkeit mit ihren verhaßtesten Gegnern. Bonald's kalte, demonstrirende Sprachform, seine Sucht, Alles auf Formeln zurückführen zu wollen, seine Prätensionen einer mathematisch sichern Beweisführung kennzeichnen ihn deutlich genug als ein Kind desselben achtzehnten Jahrhunderts, das Condillac erzogen hat, und als Produkt desselben Zeitgeistes, den er bekämpfen wollte. Der Unterschied ist nur, daß Condillac eben so klar und logisch, wie Bonald willkürlich und inkonsequent ist. Aber sowohl diese Prosa, wie jene Poesie hat einen gemeinsamen Charakterzug, welcher die ganze Form beherrscht, nämlich das Raisonnement. Gegen diesen Herrscher macht die Literatur zum ersten Male Revolution durch Frau von Staël's Stimmungsstil und Chateaubriand's farbige Prosa. Stimmung und Farbe, Das waren die zwei großen Verbannten, welche lange fern gewesen waren und erst jetzt zurückkehrten. Und seltsam genug gelangt Chateaubriand nicht nur durch sein Talent, sondern selbst

durch sein System dazu, sich wider das Autoritätsprincip in der Literatur zu empören, das Princip, welches er eben durch die Literatur zur Geltung bringen wollte. Denn seit der Zeit Ludwig's XIV. hatte die Poesie ihre Inspirationen im heidnischen Alterthum und der heidnischen Mythologie gesucht, und dies Heidenthum war hier klassisch geworden. Jetzt dagegen forderte er die Dichter auf, ihre eigenen und die Augen und Ohren ihrer Landsleute für die ganz entgegengesetzte Poesie des Christenthumes zu öffnen, und kam solchermaßen von wegen der religiösen Ueberlieferung in Streit mit der literarischen Tradition. Er ist zu gleicher Zeit neu durch seine literarischen Principien und veraltet durch seine socialen und politischen Ideen, eine Gestalt mit einem Doppelantlitz, bei der alle modernen Stimmungen in poetischem Ausdruck hervorbrechen unter einer unbeweglichen Maske des Respekts vor allen officiellen Autoritäten der Vergangenheit. Besonders durch seine Form ist er ein Romantiker vor der Romantik. Als daher zuerst Lamartine, dann Hugo nach seinem Beispiele die heidnische Mythologie verlassen und ihren Stoff aus der christlichen entnehmen, steht die Mitwelt ihnen eine Zeitlang zweifelnd gegenüber, ungewiß, ob sie in diesen Bestrebungen, die Heiligkeit der Religion auf neuen Wegen geltend zu machen, einen konservativen oder einen jeder Regel trotzenden Geist erblicken soll, bis endlich nach und nach der Keim zu einer Umstürzung

des Autoritätsprincips, welcher in dem literarischen Ausgangspunkte lag, sich so kräftig entfaltet, daß die neue Schule ganz ihre Physiognomie verändert.

Es ist interessant, die Entwicklungsstadien in Victor Hugo's verschiedenen Vorreden zu seinen Oden zu verfolgen. In der ersten (von 1822) erklärt der junge Dichter in wenigen Zeilen, daß wahre Poesie nur von den monarchischen Ideen und dem religiösen Glauben aus beurtheilt werden kann. Erst das neue Jahrhundert, meint er, hat der Welt die Wahrheit offenbart, daß die Poesie nicht auf der Form der Ideen, sondern auf den Ideen selber beruhe. In der zweiten Ausgabe (vom selben Jahre) entwickelt er dann weiter, daß es gelte, die verblichenen und falschen Farben der heidnischen Mythologie durch die neuen und wahren Farben der christlichen Theogonie zu ersetzen. Es gilt, die Ode die strenge, tröstende und religiöse Sprache reden zu lassen, deren eine alte Gesellschaft, welche taumelnd „die Orgien des Atheismus und der Anarchie" verläßt, so dringend bedarf.

Was er aber besonders wünscht, ist, daß man ihm nicht die Prätension zutraue, „eine Bahn brechen oder eine Kunstform schaffen zu wollen." In der Vorrede von 1824 wird dieselbe Versicherung in höchst bezeichnenden Ausdrücken wiederholt, aber man fühlt, daß der junge Dichter einer Kritik gegenübersteht, welche mißtrauisch seinen Weg verfolgt, und daß das

Stichwort „romantisch" als gleichbedeutend mit Uebertreter der Regeln der Klassicität schon ihm zum Vorwurfe gemacht worden ist. Er bemüht sich eifrig, seine literarische Orthodoxie darzuthun: Was man bedürfe, sei nicht Neuheit, sondern Wahrheit. Dies Bedürfnis will er befriedigen. Der Geschmack, „welcher Nichts anders ist, als die Autorität in der Literatur", zeigt ihm jedoch gerade, daß Werke, welche wahr in Betreff des Inhalts sind, auch wahr sein müssen in Betreff der Form. Hiebei gelangt er zu dem Begehren von „Lokalfarben", welchem die klassischen Schriftsteller nur unzureichend genügt haben *). Uebrigens müsse man selbstverständlich die Regeln, welche Boileau der Sprache auferlegt habe, „religiös" befolgen. — Vom Dichter lehrt er, daß er den Völkern wie eine Lichtsäule voranschreiten und sie zu den großen Principien der Ordnung, Moral und Ehre zurückführen müsse. Der Mangel im Jahrhundert Ludwig's des „Großen" sei der, daß die Schriftsteller damals nicht das Christenthum statt der heidnischen Götter anriefen. Hätten sie es gethan, so würde, meint er naiv, „der Triumph der sophistischen Schriften" im achtzehnten Jahrhundert weit schwieriger gewesen sein. Was würde aus der Philosophie geworden sein, wenn Gottes Sache vom Genie, statt, wie jetzt, nur von der Tugend vertheidigt worden wäre! Er

*) Vergleiche G. Brandes: „Die französische Aesthetik der Gegenwart", S. 22, und „Kritiken und Portraits", S. 227.

verwahrt sich aus allen Kräften gegen die Bezeichnung „romantisch". Er bekennt, daß er für sein Theil „völlig unwissend darüber sei, was man unter klassischer und romantischer Kunstform verstehe," und im Gegensatz zu all' dem Geschwätze, das zu jener Zeit darüber vorgebracht wurde, erklärt er die ganze Eintheilung für leer und bedeutungslos mit den gesunden Worten: „Es ist anerkannt, daß jede Literatur ein stärkeres oder schwächeres Gepräge von dem Klima, den Sitten und der Geschichte des Volkes empfängt, dessen Ausdruck sie ist. David, Homer, Virgil, Tasso, Milton und Corneille, diese Männer, von welchen jeder eine Poesie und ein Volk repräsentirt, haben Nichts anders mit einander gemein, als das Genie", lassen sich folglich nicht in klassische und romantische Geister eintheilen. Er widerspricht der Aeußerung, daß die literarische Revolution (augenscheinlich diejenige Chateaubriand's) ein Resultat der politischen Revolution sei. „Die gegenwärtige Literatur kann zum Theil das Resultat der Revolution sein, ohne deshalb ihr Ausdruck zu sein. Die Gesellschaft der Revolutionszeit hat ihre Literatur gehabt, so unschön und thöricht sie ist. Jene Literatur und jene Gesellschaft sind mit einander gestorben und werden nicht wieder aufleben. Die Ordnung wird von allen Seiten her in den Institutionen wiedergeboren, sie wird gleichfalls in der Literatur wiedergeboren . . . Wie die Revolution von schriftstellerischen Erzeugnissen ausging, so ist die gegenwärtige Literatur der antecipirte Ausdruck

für die religiöse und monarchische Gesellschaft, die ohne Zweifel aus jenen Ruinen erstehen wird." Hugo täuschte sich: jene Literatur war eben der genaueste Ausdruck des Geisteslebens ihrer Zeit, und die literarischen Reformversuche, welche so große Bekümmernis erweckten, waren in Wirklichkeit die Vorläufer einer literarischen Umwälzung. Denn sie vernichteten den Glauben an die Autorität als Autorität, d. h. an Boileau. Von dem Augenblick an, wo man einmal entdeckt hatte, daß es selbst in dieser Sonne Flecken gebe, konnte der Zweifel nicht mehr auf die wenigen Punkte eingeschränkt werden, auf denen er sich zuerst bescheiden und vorsichtig hervorgewagt hatte. Die literarische Tradition war ein Princip; man mußte dasselbe annehmen oder verwerfen. In der vorletzten Vorrede Hugo's zu den Oden (aus dem Jahre 1826) fühlt man, wie seine Reflexion, die sich beständig um den Lieblingsbegriff jener Zeit, „die Ordnung", dreht, auf dem Sprunge steht, ihn von den literarischen Ufern hinweg und aufs offene Meer hinaus zu treiben. Er hat jetzt entdeckt, daß die Ordnung doch etwas Anderes ist, als diejenige Regelmäßigkeit, welche durch Zucht und Zwang erzielt wird. In einem Vergleich, der für einen Jüngling nahe liegt, welcher, wie er, in der Nähe von Versailles erzogen worden ist, und dessen Kindheitslektüre die Schilderungen Chateaubriand's von den reichen Landschaften Nordamerika's gewesen sind, denkt er sich den Garten von Versailles mit seinen

zu regelmäßigen Figuren geschorenen Bäumen neben einem Urwalde in der neuen Welt und ruft aus: „Wir wollen nicht fragen: wo ist hier die Pracht, wo die Größe oder die Schönheit? sondern einfach: wo ist die Ordnung und wo die Unordnung?“ Er sieht jetzt ein, daß die Regelmäßigkeit nur die äußere Form betrifft, daß aber die Ordnung aus dem Grunde der Dinge selbst hervorgeht und eine Folge der intelligenten Vertheilung ihrer Elemente ist. „Man ist,“ sagt er, „nicht klassisch, weil man sklavisch den Spuren folgt, welche Andere dem Wege aufgedrückt haben.“

Schritt für Schritt sind wir ihm solchermaßen auf dem Wege gefolgt, der ihn zum Bruche mit dem literarischen Autoritätsprincip führt. Noch ein Jahr, und er schüttelt das Joch ab, weiht die romantische Schule in Frankreich ein, und erklärt in ihrem ersten Manifest, der Vorrede zu „Cromwell“, daß es ein ancien régime in der Literatur so gut wie in der Politik gebe, und daß das alte Regiment dem jungen Geschlechte wie ein Alp auf der Brust liege. „Die Schleppe des achtzehnten Jahrhunderts erstreckt sich noch in dies Jahrhundert hinein; aber sollten wir junge Männer, die wir Bonaparte gesehn haben, uns nicht für zu gut halten, diese Schleppe zu tragen?“, und er spricht von jener geschminkten, gepuderten, mit Schönheitspflästerchen bedeckten Poesie, von jener Literatur mit Fischbeinkorsetts und Falbeln. Jetzt richtet er seine ersten Keulenschläge wider

Boileau. In den Oden hatte er noch die alte sprachliche Etikette beobachtet (er bezeichnet z. B. den Konvent mit dem Worte „Senat“) und nur einzelne schüchterne Versuche einer metrischen Erneuerung der alten Formen gewagt, deren Absicht es war, den Odenstil minder steif und schwerfällig zu machen. Jetzt geht er rücksichtsloser zu Werke, als nöthig war. Wer weiß nicht, was jene Etikette zu bedeuten hatte! Man besaß eine kleine Sammlung edler Ausdrücke, auserlesener Worte, eine Art von Elite der Sprache, welche allein Zutritt zur Poesie hatte. Man sagte nicht Degen, sondern Schwert, nicht Soldat, sondern Krieger, und man sprach nicht von Flinten und Messern, ungefähr wie man in unserer dänischen Poesie kaum mehr als Rosen und Lilien, Veilchen und Waldmeister und, wenn es hoch kommt, noch ein Dutzend Blumen als Repräsentanten der unzähligen Pflanzenarten anerkennt. Die Folge davon war, daß der Wortvorrath äußerst beschränkt blieb, daß es nur einige Hundert edler Reimpaare gab, und daß dieselben Wendungen, welche stets wiederholt werden mußten, dieselben Ideen und Gefühle mit sich brachten. Die poetische Rhetorik war etwa das Seitenstück zu Dem, was die geistliche Rhetorik in unserer Zeit ist. Erhaben nannte man die feierliche Tirade, welche, so weit möglich, von den Dingen sprach, ohne sie jemals bei ihrem rechten Namen zu nennen, und wieder nur von den Dingen, die so wenig, wie möglich, den Menschen an

seine irdische Natur, an die leibliche und körperliche Seite seines Wesens erinnerten. Komisch war in Folge Dessen jede direkte und unzweideutige Bezeichnung der Dinge, wenn sie in einer Kunstform vorkam, die das Privilegium des hohen Stils zu haben glaubte. Deshalb erregte der gleichzeitig mit dem ersten Auftreten der Romantik unternommene Versuch, Shakspeare in Frankreich einzuführen, so großes Entsetzen. Es ist bekannt, daß „Othello", als das Stück in Alfred de Vigny's Uebersetzung im Odeontheater, also vor einem Studentenpublikum, dem liberalsten und am wenigsten prüden in Paris, aufgeführt wurde, durchfiel, weil das Wort „Schnupftuch" genannt wurde. Bei der Aufführung von Lebrun's „Cid" rief das Wort „chambre" (Schlafzimmer) ein Mißfallsgemurmel hervor, und Mlle. Mars weigerte sich noch viel später, die Rolle der Donna Sol in „Hernani" zu übernehmen, wenn nicht einzelne derartige Wörter gestrichen würden. Es war also nicht zu verwundern, daß Hugo in einer Zeit, wo die Autorität von allen Seiten gestützt und aufrecht erhalten wurde, damit begann, sich nach all' diesen Regeln zu richten, ja an dieselben als wirkliche Gesetze für die Poesie und die Sprache zu glauben. Dann begann er ein wenig an ihnen zu rütteln, sie ein wenig zu umgehen, sie ein klein wenig, jedoch mit tiefstem Respekte, zu bezweifeln oder anders auszulegen, bis es ihm nicht mehr möglich war, sie zu beobachten, und er sie über Bord warf. Mit

treffenden Worten hat er in einem seiner Gedichte *), das sich hier leider nur höchst unvollkommen in Prosa wiedergeben läßt, die Revolution charakterisirt, welche er schließlich unternahm:

„Ja, ich bin der fürchterliche Demagog, der barbarische Verwüster des alten ABC, von welchem Du so viel Schlimmes gehört hast. Als ich blasses, von Lektüre überreiztes Kind aus der Schule kam und zum ersten Mal meine Augen öffnete, um die Natur und die Kunst zu betrachten, war die Sprache ein Bild der Monarchie. Die Sprache war der Staat vor 1789. Da gab es Adel und gemeines Volk. Ein Wort war Herzog und Pair von Frankreich, ein anderes war ein armer Schlucker. Sie schieden sich von einander, wie die Fußgänger und die Reiter, welche in zwei getrennten Reihen den Pont-Neuf passiren. Die Worte waren in Kasten eingetheilt. Einige, die feinen, verkehrten mit Phädra, Jokaste, Merope, beobachteten das Dekorum und hatten Erlaubnis, in den Karossen des Königs nach Versailles zu fahren; andre, der Bettlerschwarm, der Pöbel, das gemeine Volk, waren heimisch in den Dialekten, ja lebten auf den Galeeren in der Diebssprache, und trugen weder Perücke noch Strümpfe. — Da erschien ich Räuber und rief: Weshalb sollen die da immer voran

*) Je suis le démagogue horrible et débordé
Et le dévastateur du vieil ABCD,
Causons, etc.

und diese anderen immer hinterdrein gehen? Und mit der vollen Kraft meiner Lungen blies ich auf die alte ehrwürdige Akademie, welche all' die ängstlichen Gleichnisse unter ihren Talaren verbarg und blies auf die Alexandriner-Bataillone, die in Karrés aufgestellt standen, daß Wort und Vers durch einander wirbelten. Ich stülpte dem alten Lexikon eine rothe Mütze auf und rief: Kein Wort ist mehr Senator, kein Wort ist mehr bürgerlich. Ich rief einen Sturm auf dem Grunde des Dintenfasses hervor und vermischte die schwarzen Schaaren der Worte mit den weißen Schwärmen der Ideen, und sprach: Es giebt kein Wort, auf welchem die Idee in ihrem reinen Fluge, noch frisch und feucht vom Azur des Himmels, nicht verweilen und rasten kann."

Aber noch ist Hugo, selbst wenn er zweifelt, nicht so weit. Er nennt noch selbst seine Poesie „Kavalier-Poesie" und stempelt mit diesem, an die englische Restauration erinnernden Worte sich selbst zum privilegirten Dichter der Restauration. Aber er scheitert an der Unmöglichkeit, die religiöse und die literarische Tradition dahin zu bringen, daß sie einander decken. In den Balladen fühlt man Dies besonders. Hugo zieht die alten Erinnerungen aus dem Mittelalter und der Lehnszeit hervor. Was kann loyaler sein! Aber die Literatur aus der Zeit Ludwig's XIV. hatte vollständig mit dem Mittelalter und ihren Erinnerungen gebrochen. Was kann also weniger klassisch sein! Eine der Balladen schildert

einen Hexentanz (La ronde du sabbat), eine andere spricht von Sylphen und Feen, der ganze farbenreiche Aberglaube der alten Legenden lebt wieder auf, man ist nicht weit von der Romantik entfernt. Endlich ist der Ton in diesen Gedichten nicht klassisch, es ist hier, wie in Deutschland und Dänemark, der Ton der Volkslieder, welcher den vornehmen und gelehrten Buchstil ablöst. Diese Poesie hat außerdem ein neues nationales Element (Le géant, Le pas d'armes du roi Jean), sie wendet sich von der Antike zu dem alten Frankreich. Auch in Betreff des Nationalen war Chateaubriand vorangegangen, seine Schilderungen der alten Gallier in den „Märtyrern“ waren die ersten Versuche dieser Art und beeinflußten, nach Augustin Thierry's eigenem Geständnisse, sogar noch den späteren Verfasser des „Zeitalters der Merowinger“; aber selbst dies Element des Heimatlichen war neu und fremd in der französischen Dichtung und mußte sich aufrührerisch gegen die Tradition verhalten. Bald wurden mit dem altfranzösischen Inhalte alle altfranzösischen Versformen erneuert. Hier hatte abermals Chateaubriand den Anfang gemacht mit dem entzückend lieblichen Liede:

Combien j'ai douce souvenance
Du joli lieu de ma naissance!

welches auch an dem Grabe, das er sich in dem Granitfelsen bei St. Malo mit dem Blick aufs Meer hatte aushöhlen lassen, gesungen ward, als man seine Hülle

dort bestattete. Und plötzlich klingen die Töne aus der Zeit Ronsard's und der Plejade wieder bei De Vigny, bei den Brüdern Deschamps, bei Sainte-Beuve und bei Hugo. Im Mai 1828 hat De Vigny in seinem Gedichte „Madame de Soubise“ Strophen wie folgende geschrieben:

La voyez-vous croître,
La tour du vieux cloître?
Et le grand mur noir
Du royal manoir?
Entrons dans le Louvre,
Vous tremblez, je crois,
Au son du beffroi?
La fenêtre s'ouvre,
Saluez le roi!

Im Juni desselben Jahres überbietet ihn Hugo mit den meisterhaften Versen im „Turnier des Königs Johann“:

Cette ville
Aux longs cris,
Qui profile
Son front gris,
Des toits frêles,
Cent tourelles,
Clochers grêles,
C'est Paris!

Welche Kunstform! welche malerische Klarheit! welche Kürze und Kraft! Die Alexandriner verschwinden fern am Horizonte; noch ein Schritt, und die Farbenpracht der „Orientalen“ entfaltet sich vor unserm Auge.

20*

Von dem Augenblick an, wo die religiöse und monarchische Tradition wieder der Literatur eingepfropft wurde, schien das Autoritätsprincip eine große und wesentliche Unterstützung erlangt zu haben. Aber bald zeigte es sich, daß die christliche Tradition nicht in Gemeinschaft mit der literarischen gedeihen konnte. Sie entwickelte sich innerhalb derselben und unter ihren Flügeln, gleichsam in ihrem Schooße; aber bald enthüllt sie sich als ein oppositionelles Princip, und das Autoritätsprincip in der literarischen Form wird durch die Macht der Konsequenz von dem neuen Geiste, welcher nur das reelle, d. h. das religiös-politische Autoritätsprincip geltend machen zu wollen schien, bei Seite gedrängt, ja in die Luft gesprengt.

Es bleibt uns nun noch übrig, zu sehen, wie die Autorität als reelles Princip das Schicksal des formellen und literarischen Autoritätsprincips theilen mußte.

[Victor Hugo: Odes et Ballades. Cromwell. — Alfred de Vigny: Poésies complètes. — Emile Deschamps: Poésies. — Antoni Deschamps: Poésies. — Raynouard: Les templiers.

9.

An einem finstern und nebligen Tage vor ungefähr zwanzig Jahren folgte in Paris eine kleine Schaar von Freunden einem der berühmtesten Männer Frankreichs zum Grabe. Zwischen zwei Reihen Soldaten, die zugegen waren, nicht um dem Todten das Ehrengeleite zu geben, sondern um Ordnung zu halten, bewegte sich der Zug nach dem Armenkirchhofe, zu der gemeinschaftlichen Gruft. Der Verstorbene hatte es so gewollt. Als man die Erde auf den Sarg geworfen hatte, frug der Todtengräber: „Ist kein Kreuz da?“ — „Nein,“ lautete die Antwort.

Kein Erinnerungszeichen verkündet also, wo der Todte gebettet liegt, obschon sein Name über ganz Europa bekannt war, und kein Kreuz bezeichnet die Gruft, obschon der Todte Abbé und Priester, ja lange Zeit hindurch der erste Vorkämpfer der Kirche gewesen war. Es war Lamennais, der nach seinem eigenen Wunsche so zur Erde bestattet ward.

Félicité de la Mennais (erst später demokratisirte er seinen Namen) war, wie Chateaubriand, Bretagner und besaß von Geburt an die Hartnäckigkeit seiner Race in Wesen und Charakter. Die Männer aus dieser Provinz

bilden gleichsam die Vendée der Literatur, indem sie mit dem Worte den Kampf fortsetzen, den ihre Väter mit Waffengewalt geführt hatten. Er war als Jüngling schmächtig, hager und fieberhaft lebendig; er verlor früh seine Mutter, und wurde dadurch noch härter und entschiedener. Sein religiöser Beruf war lange zweifelhaft; als Jüngling ergötzte er sich zumeist an Musik und Mathematik, an Flötenspiel und Waffenübungen, ja, er hatte ein ernstliches Duell, das sich später als ein Hindernis auf der von ihm beschrittenen Bahn erwies. Er hatte Liebesabenteuer und schrieb Verse*). Er war so wenig geneigt, sich der religiösen Dogmenlehre zu unterwerfen, daß er erst in seinem zweiundzwanzigsten Jahre, als seine religiöse Ueberzeugung gereift war, zum ersten Male zur Kommunion ging. Er beginnt jetzt sich mit theologischen Studien zu beschäftigen, und 1808, sechsundzwanzig Jahre alt, empfängt er die Tonsur. Aber als er zum Priester geweiht werden soll, erfaßt ihn ein

*) Hier ein Paar aus seiner frühesten Jugend:

On a vu souvent des maris
Jaloux d'une épouse légère,
On en a vu même à Paris;
Mais ce n'est pas le tien, ma chère.

On a vu des amants transis,
Ainsi qu'une faveur bien chère
Implorer un simple souris;
Mais ce n'est pas le tien, ma chère.

solches Grausen vor dem Gelübde, das er abzulegen im Begriffe steht, daß er den entscheidenden Schritt aufschiebt, und in seiner Melancholie und seinen Zweifeln ihn immer und immer wieder so lange aufschiebt, daß er erst mit fünfunddreißig Jahren die Ordination empfängt. Seine Briefe schildern den zerrissenen Zustand seiner Seele in der ganzen Zwischenzeit; dies stolze Herz wand und krümmte sich bei dem Gedanken, die Herrschaft über sich fremden Händen zu überliefern. Und wurde es besser, als Alles entschieden und das Gelübde endlich unwiderruflich abgelegt war? Nein, weit gefehlt! Der erste Brief, den er seinem Bruder sendet, gleich nachdem es fremder Ueberredung gelungen war, ihm die Einwilligung zu jener Priesterweihe, vor der er sich so sehr scheute, abzulocken, schildert mit schwarzen Farben seinen Gemüthszustand:

„Ich glaube, obschon man mir Schweigen auferlegt hat, Dir ein für alle Mal eine Erklärung geben zu dürfen und zu sollen. Ich bin äußerst unglücklich und kann von jetzt an nur noch äußerst unglücklich sein. Man mag darüber raisonniren, so viel man will, man mag sich winden und drehen, so viel man Lust hat, um mir zu beweisen, daß das Entgegengesetzte der Fall sei, so ist es doch ziemlich unwahrscheinlich, daß es gelingen wird, mich zu überzeugen, daß eine Thatsache, die ich empfinde, nicht vorhanden sei. Aller Trost, den ich empfangen kann, besteht daher in dem wohlfeilen Rathe,

aus der Noth eine Tugend zu machen ... Ich begehre nur Vergessenheit in jeder Bedeutung dieses Wortes, und gebe Gott, ich könnte mich selbst vergessen!"

Unter so schmerzlichen Geburtswehen wurde bei Lamennais der Glaube an seinen religiösen Beruf geboren. Er besiegte seine Verzweiflung; er, der immer etwas Ganzes sein mußte, wenn Dies auch noch so verschieden von seinem früheren Standpunkte war, wurde ganz und mit ganzer Seele Priester. Er fühlte sich so sehr als Solcher, daß sein erster Zornausruf, als Rom ihn 1832 im Stiche ließ, dieser war: „Ich werde sie lehren, was es heißt, einen Priester herauszufordern!" Er hatte eine starke Seele und einen beschränkten Geist, er war ein geborener Parteimann, dazu geschaffen, heftig und blind Partei zu ergreifen, mit leidenschaftlicher Liebe und beredtem Hasse zu verfechten, was er im Augenblick für die absolute Wahrheit hielt. Als er daher der herrschenden Idee des Zeitalters begegnet, wird er ein Streiter für dieselbe wie kein Anderer, der eifrigste, der konsequenteste, der aufrichtigste und unerschrockenste Vorkämpfer des absoluten Autoritätsprincips und der absoluten Unterwerfung, welche dasselbe verlangt. Er, der selbst unter einer so schmerzlichen Gemüthsaufregung seine Vernunft und Selbstbestimmung in die Hände der Kirche gelegt hatte, er, der einzige wirkliche Geistliche der neukatholischen Schule, scheint gleichsam den anderen Menschen keine besseren Lebensverhältnisse gönnen zu wollen, als er selber

gekannt hat. Wenn er in einer Sprache, die den Sturm in sich birgt, das Evangelium der Autorität und des Gehorsams verkündet, fühlt man bei ihm noch mehr, als bei irgend einem Andern, die persönliche Leidenschaft sich in der allgemeinen Forderung sättigen, und man merkt, wie das Ich gleichsam sich selbst dadurch zur Geltung bringt, daß es, da es sich selbst ein für alle Mal hat unter die Autorität beugen müssen, jetzt die Willen und Gedanken aller anderen Individuen zerbricht und sie unter die Regel beugt, welche es zu der seinigen macht, indem es als ihr Organ auftritt.

Gewaltsam und trotzig-selbständig, wie er war, anerkannte er im eigenen Lager fürwahr keine Autorität. Seine Aeußerungen über die anderen Mitglieder der Schule würden eine artige Anthologie von Schmähwörtern abgeben. Ueber Bonald z. B. ein Ausspruch wie dieser: „Arme Menschheit! — ich weiß nicht, wie bei dem Worte ‚Mensch‘ Herr Bonald mir einfällt. Der Uebergang ist jäh. Man sagt, der arme Mensch sei in der letzten Zeit äußerst schwach an Geist geworden.“ Ueber Chateaubriand: „Der König und er, er und der König, Das ist Frankreichs ganze Geschichte . . . Man begreift nicht, und er weniger als irgend Jemand, daß Europa seiner Talente entrathen kann. Er weissagt, daß es Europa schlecht bekommen werde.“ Ueber Frayssinous, der als Haupt des Gallikanismus sein Widersacher war: „Sie halten ihn für gemäßigt; weshalb? Weil man Sie

auf eine gewisse Kälte bei ihm aufmerksam gemacht hat, die Sie für Mäßigung hielten, und doch war es nur geronnener Haß.“ Das ist der Ton in seinen Briefen. Aber gleichwohl lag in seiner kräftigen und blind nicht drauf los platzenden, sondern einher brausenden Seele der Stoff, aus welchem sich ein Kämpfer ohne Gleichen für die absolute Autorität der Kirche bilden ließ, freilich, wie es sich am Ende erwies, ein Kämpfer, der es besser verstand, Andern die Disciplin aufzuzwingen, als sich selbst zu Dem discipliniren zu lassen, was seine redlichste Ueberzeugung verwerfen mußte.

In der Zeit von 1817 bis 1823 erschien dann in Frankreich ein Werk, das während all' dieser Jahre die Gemüther in Bewegung zu setzen vermochte, und über das sich eine heftige Polemik erhob, ja dessen Verfasser zwischen dem Erscheinen des zweiten und dritten Bandes das Wort zu seiner Vertheidigung ergreifen mußte; es war das Buch „Essai sur l'indifférence en matière de réligion“ vom Abbé de la Mennais. In diesem Werke sammelt die Restaurationsperiode gleichsam zum letzten Mal ihre Kräfte zu einem Hauptschlage. Hier finden wir alle leitenden Principien der Zeit mit einer Bestimmtheit und mit einer letzten Konsequenz ausgesprochen, welche darauf hindeutet, daß der Umschlag nahe ist.

Durch seine Geistesrichtung, ja selbst durch seinen Titel, bildet dies Werk eine interessante Parallele zu dem

Buche, durch welches in Deutschland die religiöse Renaissance im neunzehnten Jahrhundert eingeleitet wurde: zu Schleiermacher's (im Jahre 1799 erschienenen) berühmten „Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern.“ Beide Schriften sind wider dieselbe Erscheinung gerichtet, wider die bei den Gebildeten herrschende Geringschätzung und Gleichgültigkeit gegen die Religion. Beide versuchen jetzt, da der Glaube erschlafft ist, die Religiosität auf einem neuen Fundamente wieder zu errichten. Aber hier tritt der Nationalitätsunterschied der Verfasser scharf hervor. Der sentimentale und gemüthsinnige Schleiermacher sieht kein anderes Heil für die Religion, als das, sie mit Aufgebung all' ihres äußeren Beiwerks auf ihren innersten Kern, auf das rein persönliche Gefühl des Individuums, zurück zu führen. Er versucht, auf den Grund des Menschenlebens, auf die Tiefe, aus der sowohl das Erkennen wie das Handeln entspringt, auf die innersten Quellen des persönlichen Lebens zurück zu gehen. Er fordert seinen Leser auf, sich über den primitiven Zustand der Seele Rechenschaft zu geben, in welchem das Ich und der Gegenstand in einander verschmelzen, und wo folglich noch weder von einem Anschauen des Gegenstandes, noch von dem Empfinden eines von dem Gegenstande verschiedenem Ich die Rede ist. Er bezeichnet denselben als einen Zustand, den man jedes Mal erlebt, und doch nicht erlebt, da das ganze Leben in dem beständigen Aufhören

und Zurückkehren desselben besteht. Derselbe ist, sagt er, flüchtig und unsichtbar wie der Duft thaubenetzter Blumen und Früchte, keusch und zart wie ein jungfräulicher Kuß, und heilig und fruchtbar wie die Umarmung eines Bräutigams, ja er ist nicht nur wie alles Dies, sondern alles Dies selber; denn in diesem Zustande des Menschen wird die Vermählung des Universums mit der inkarnirten Vernunft gefeiert; in diesem Zustande ist das Individuum einen Augenblick die Seele der Welt und empfindet deren unendliches Leben als ihr eigenes. „So,“ sagt Schleiermacher, „ist die erste Empfängnis jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in Eurem Leben beschaffen, welchem Gebiet es auch angehöre, und aus einem solchen erwächst auch jede religiöse Gemüthsbewegung.“ (Reden über die Religion, fünfte Auflage, S. 50, 54 und 56.)

In Folge Dessen bezeichnet er nun das Gefühl, in so weit es das gemeinsame Leben des Individuums und des Alls auf die geschilderte Weise ausdrückt, als Frömmigkeit. Die Gefühle bilden „ausschließlich die Elemente der Religion“. Es giebt daher für ihn kein Gefühl, das nicht fromm ist, es sei denn, daß dasselbe aus einem krankhaften und verderbten Zustand entspränge. Ja, er fügt in einer Anmerkung hinzu, daß Dies sogar von allen Gefühlen des sinnlichen Lebensgenusses gelte, in so weit sie nicht naturwidrig oder verirrt seien. So sucht also Schleiermacher die Religion aus ihrem Streit mit der

Bildung dadurch zu retten, daß er sie zum Inbegriff aller höheren, ja aller gesunden Gefühle macht. Als echter Deutscher betont er pantheistisch den breiten Lebensstrom durch alle Wesen als die heilige Fluth, welche die Quelle aller Religiosität und aller Religionen sei. So hebt er jedes bestimmte Glaubenssystem auf; selbst der Glaube an Gott und Unsterblichkeit scheint ihm nicht wesentlich für die Religion, und mit Begeisterung ruft er aus: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke für die Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Er durchdrang den hohen Weltgeist, das Unendliche war ihm Eins und Alles, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, deren liebenswürdigster Spiegel er wiederum war; voller Religion war er und voll des heiligen Geistes."

Man sieht, daß selbst die Aufklärungsperiode der positiven Religion keinen härteren Stoß versetzt hatte, als diese Gefühlsschwärmerei. — Und indem Schleiermacher nun solchermaßen die Religion in das Gefühl auflöst, zersplittert er zugleich ihre Autorität, indem er sie der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten preisgiebt. Alle Dogmen, Regeln, Vorschriften und Grundsätze verschwinden, indem er fordert, daß die einzelne Persönlichkeit sich Alles auf eigenthümliche Art aneigne. Er hebt nämlich hervor: „wenn Einer noch so vollkommen jene Grundsätze verstehe und sie mit noch so

großer Klarheit inne zu haben glaube, aber nicht wisse und nicht beweisen könne, daß sie in ihm selbst als Aeußerungen seines eigenen Gemüths entstanden und ursprünglich seine eigenen seien, so müsse man sich nicht etwa überreden lassen, zu wähnen, daß ein solcher Mensch fromm sei, oder ihn als religiös schildern; denn er sei es nicht, seine Seele habe niemals religiös empfangen, und seine Begriffe seien nur untergeschobene, von anderen Seelen erzeugte Kinder, die er im heimlichen Gefühl eigener Schwäche adoptirt habe."

So tief protestantisch im guten (nicht konfessionellen) Sinne dieses Wortes ist die religiöse Wiedergeburt Deutschlands in ihrem Ursprunge. Sie proklamirt die persönliche Ursprünglichkeit als das einzige religiöse Werthzeichen, und sie bestimmt das ganze weite Gebiet der Gefühlsinnigkeit als das Reich der Religiosität. Das Gefühl, als natürlich und gesund, ist immer heilig, nie vorzugsweise heilig.

Im schroffsten und lehrreichsten Gegensatze hiezu stehen die Grundsätze in dem erwähnten Hauptwerke von Lamennais, welches das romanische und katholische Seitenstück zu Schleiermacher's Reden bildet, als das reine Programm der Selbstentäußerung. Sie lauten:

Daß das Gefühl oder die unmittelbare Offenbarung nicht das Mittel ist, welches dem Menschen geschenkt ist, um die wahre Religion ausfindig zu machen.

Daß der Weg der Forschung oder Diskussion nicht

das Mittel ist, das dem Menschen geschenkt ist, um die wahre Religion ausfindig zu machen.

Daß die Autorität das Mittel ist, das dem Menschen geschenkt ist, um die wahre Religion ausfindig zu machen, so daß die wahre Religion unbestreitbar diejenige ist, welche auf der größtmöglichen sichtbaren [!] Autorität beruht.

Um diese drei seltsamen und kuriosen Postulate zu beweisen, hat Lamennais seine vier dicken Bände geschrieben, deren entsetzlich hohler Gedankengang folgender ist:

Worauf es für uns Menschen ankommt, ist, ein unfehlbares Kennzeichen des Wahren und Falschen zu finden. Was wir suchen, ist Gewißheit. Aber wo sollen wir diese finden? Aus unseren Sinneswahrnehmungen können wir sie nicht herleiten; denn unsere Sinne betrügen uns, sagt Lamennais. Daß sie selbst wechselseitig die Illusionen berichtigen, welche sie jeder für sich hervorrufen, ist ein Faktum, dessen er nicht erwähnt. Wir sind nach seiner Anschauung um so weniger Dessen gewiß, daß ein nothwendiges Verhältnis zwischen unseren sinnlichen Wahrnehmungen und der Realität der Dinge existirt, als wir nicht einmal unserer eigenen Existenz sicher sind. Wie wir, wenn wir derselben nicht sicher sind, überhaupt irgend eines Anderen sicher werden können, ist eine Frage, die er nicht beantwortet. Das Gefühl, die innere Ueberzeugung von der

Evidenz einer Sache, soll eben so täuschend wie die sinnliche Wahrnehmung sein. Die unüberwindliche Stärke, mit welcher ein Princip sich unserm Geiste aufdrängt, liefert ja keinen Beweis dafür, daß dies Princip wahr ist, ein Irrthum ist immer möglich. Daß man recht wohl im Allgemeinen seine Fehlbarkeit einräumen und sich nichtsdestoweniger in einer Menge einzelner bestimmter Fälle der Wahrheit gewiß erachten kann, wird selbstverständlich nicht berührt. — Jetzt kommt die Reihe an die Forschung. Es wird behauptet, daß sie zum Zweifel an Allem führe, daß die höchsten Axiome unbeweisbar seien, und es wird betont, wie wir überhaupt keine Sicherheit dafür hätten, daß die Erinnerung uns nicht täusche. Dieser Angriff auf die menschliche Forschung läßt sich in so fern freilich nicht abwehren, als es natürlich ja unmöglich ist, die Zuverlässigkeit der Erinnerung anders als dadurch zu beweisen, daß man sie voraussetzt. Aber von dem indirekten Beweise, den alle menschliche Erfahrung, Bestätigung und Voraussicht für diese Hypothese liefern, sagt Lamennais nicht ein Wort. So gelangt er vorläufig zu einem vollkommenen Skepticismus. Aber ein vollständiger Skepticismus würde ja zu vollkommenem Wahnwitz führen. Schon der Selbsterhaltungstrieb nöthigt uns, zu glauben, und in Uebereinstimmung mit unserem Glauben zu handeln. Dieser Mangel an Fähigkeit, zu zweifeln, oder die Gewißheit, daß man, wenn man zweifelt, von allen anderen Menschen für unwissend,

wahnwitzig oder toll erklärt werden wird, bildet nun nach Lamennais' Anschauung die Grundveste aller menschlichen Gewißheit. Die allgemeine Uebereinstimmung (sensus communis) wird also für uns das Siegel der Wahrheit, und es giebt kein anderes. Mangel an Einigkeit erzeugt sofort Unsicherheit und Ungewißheit. Ein Princip oder ein Faktum ist mehr oder minder zweifelhaft, je nachdem es mehr oder minder allgemein angenommen und bezeugt ist. Was ist somit für Lamennais die Definition einer Wissenschaft? Eine Wissenschaft ist ein Konglomerat von Ideen und Thatsachen, über die man einig ist. Wie die Erfahrungsphilosophen unserer Zeit, aber von einem anderen Ausgangspunkte her, gesteht er selbst der Geometrie kein anderes Fundament als die Einigkeit zu. Wenn mancher Irrthum in der Wissenschaft als wahr angenommen worden ist, so liegt Das nach seiner Ansicht darin, weil die Wissenschaft sich nur auf eine im Vergleich mit der Menschheit geringe Zahl von Personen erstreckt. Was sind, ruft er aus, einige hundert Gelehrte gegen das Menschengeschlecht! und er vergißt seltsam genug, daß das Menschengeschlecht nie über eine einzige wissenschaftliche Wahrheit übereingestimmt hat, ehe die Männer der Wissenschaft sie entdeckten, und überhaupt nie ursprünglich über irgend einen Glauben einig gewesen ist.

Dann frägt er: Wenn zwei Personen mit einander uneins sind, was thun sie, nachdem sie vergebens ein=

ander zu überzeugen gesucht haben? und er antwortet: sie suchen ein Schiedsgericht. Aber was ist ein Schiedsgericht? Es ist eine Autorität, und diese stellt, wenn nicht die Gewißheit, so doch die Wahrscheinlichkeit zu Gunsten der einen der bestrittenen Anschauungen fest. Da die Vernunfterwägung als solche nur Zweifel erschafft, da der stärkste Beweis wider die Annahme irgend eines Satzes immer der ist: „Du bist der Einzige, der so denkt“, so kommen wir zu dem Autoritätsprincip als dem einzig wahren und entscheidenden.

Folgerichtig würde diese Anschauung dahin führen, in einer Majoritätsabstimmung das letzte Zeugnis für die Wahrheit zu sehen. Aber wir sollen ja, wie man begreift, im Hafen der katholischen Kirche landen. Es ist ganz lehrreich, den Volten zu folgen, mittels welcher das Autoritätsprincip, so wie hier aufgefaßt, uns direkt in die Arme derselben führt.

Lamennais beginnt damit, alles Lernen und Erkennen als das Gehorchen einer Autorität zu definiren. Wir stoßen hier wieder auf die Theorien Bonald's, daß wir die Sprache auf die Autorität Derer, die sie uns lehren, und daß wir mit ihr die Wahrheiten annehmen, welche zur Selbsterhaltung nöthig sind, — Wahrheiten, die Gott in seinem mächtigen Worte jedem Volke offenbart hat. Das intellectuelle Leben, dessen Gesetz Gehorsam ist, ist also nur ein Theilnehmen an der höchsten Vernunft, ein vollkommenes Uebereinstimmen mit dem

Zeugnisse, das das unendliche Wesen von sich selbst gegeben hat. Die göttliche Vernunft, welche sich mittels des Wortes mittheilt, ist der Existenzgrund der erschaffenen Intelligenzen, wie der Glaube ihre wesentliche Existenzform ist. Das Gewißheitsprincip und das Lebensprincip sind folglich eins.

Da die Menschheit nun zur Wahrheit erschaffen ist, kann die allgemeine Vernunft nicht irren. Anders die individuelle Vernunft; die kann vom Zweifel überschwemmt werden. Trennt sie sich von der Gesellschaft, so stirbt sie. Vae soli! ruft Lamennais aus, wehe dem Einzelnen! Der Hochmüthige, sagt er, bildet sich ein, daß man verlange, er solle seine Vernunft aufgeben, wenn man fordert, er solle sich vor der Autorität beugen. Weit gefehlt! Die Autorität ist nur die allgemeine, durch Zeugnisse offenbarte Vernunft; „sie beseelt und erhält das Universum, das sie erschaffen hat. Ohne sie keine Existenz, keine Wahrheit, keine Ordnung.“

Es ist also nur die Autorität, welche uns Gewißheit in Betreff der Religion giebt. „Die Religion ist nicht nur ein System von Kenntnissen, — sie ist außerdem, sie ist vorzugsweise ein Gesetz.“ Aber kein Gesetz ohne Autorität, diese zwei Ideen entsprechen einander. So beruht die Religion nothwendigerweise auf der Autorität, und die wahre Religion auf der größten Autorität. Sie wird als „das System der Gesetze, welche aus der Natur der Vernunftwesen folgen“, definirt, und diese

kennen zu lernen soll die Autorität also das einzige Mittel sein.

Folgen wir einmal der Verknotung dieses Netzes von Sophismen, um es dann auseinander zu zupfen.

Der Faden ist der: Die Intelligenz entwickelt sich nur mit Hilfe des Wortes oder des Zeugnisses. Das Zeugnis existirt nur in der Gemeinschaft. Also kann der Mensch nur in der Gemeinschaft leben. Also fand nothwendig eine Gemeinschaft zwischen Gott und dem ersten Menschen statt. [Man beachte das Postulat eines Adam, Bonald's Theorie, daß Gott Adam die Sprache gegeben habe, — überhaupt der positiven Religion als Autorität entnommene Elemente, als Beweis dafür gebraucht, daß die positive Religion auf Autorität beruhe.] Die Nothwendigkeit des Zeugnisses enthält die Nothwendigkeit des Glaubens, ohne welchen das Zeugnis wirkungslos sein würde. Also liegt der Glaube in der Natur des Menschen und ist die erste Lebensbedingung. Die Gewißheit des Glaubens hängt von seiner Uebereinstimmung mit der Vernunft, d. h. von der Größe der Autorität ab, welche das Zeugnis ertheilt. Also ist das Zeugnis Gottes unendlich gewiß, da es Nichts anders ist, als die Offenbarung der unendlichen Vernunft oder der größten Autorität. Es ist kein Zeugnis möglich, außer in der Gemeinschaft. Also ist keine Autorität und Gewißheit möglich, außer in der Gemeinschaft. Keine menschliche Gemeinschaft kann existiren, außer kraft der

Gemeinschaft, die ursprünglich zwischen Gott und dem Menschen kraft der Wahrheiten oder Gesetze errichtet ward, welche sein Wort ursprünglich offenbart hat. Also können diese Wahrheiten in keiner Gemeinschaft verloren gehen, ohne daß diese Gemeinschaft zu Grunde geht. Sie müssen sich folglich in allen Gemeinschaften wiederfinden lassen. Diese für eine Gemeinschaft nothwendigen Wahrheiten werden nur durch das Zeugnis bewahrt, das keine Kraft oder Wirkung hat außer durch die Autorität. Also: wie keine Autorität außer in der Gemeinschaft existirt, so existirt die Gemeinschaft nicht außer durch die Autorität, und wo keine Autorität ist, da ist auch nirgends eine Gemeinschaft. Aber nun giebt es zwei Arten von Gemeinschaft, denn der Mensch steht einerseits in zeitlichem Verhältnisse zu seines Gleichen, andererseits in ewigem Verhältnisse zu Gott und seinen Mitmenschen. Diese zwei Gemeinschaften sind die politische oder bürgerliche (zeitliche) und die geistige (ewige) Gemeinschaft. Folglich giebt es zwei Autoritäten, und diese zwei Autoritäten sind jede in ihrer Ordnung unfehlbar.

Das sieht ja über die Maßen logisch aus; wenn Ergo genug für einen Beweis wäre, fehlte es nicht an Beweisen. Aber prüfen wir die Argumentation an einigen Punkten.

Das Ich, sagt Lamennais, kann sich nicht allein zum Selbstbewußtsein entwickeln. Das ist wahr, und wir schließen daraus, was man daraus schließen kann,

wenn wir sagen, daß das Ich sich folglich durch ein Du entwickelt habe. Das ist ein Gedanke, den vor Allen Feuerbach eindringlich ausgesprochen und variirt hat. Aber Lamennais, welcher die alttestamentarische Annahme von einem einzigen Einzelmenschen, der vor dem ganzen Geschlechte existirt habe, zum Ausgangspunkte nimmt, erbaut die Lehre von der Unterhaltung dieses Menschen mit Gott und Alles, was daraus erfolgt, auf diesem Grunde, der mit dem Gebäude fällt.

Lamennais will ferner das unfehlbare Kennzeichen der Wahrheit nachweisen. Dies Kennzeichen soll die allgemeine Uebereinstimmung sein. Aber worauf beruht die Autorität dieser Uebereinstimmung? Hat sie einen Grund, oder ist sie ein Faktum?

Wenn sie einen Grund hat, wenn die allgemeine Vernunft die Regel für die individuelle Vernunft abgeben muß, so ist ja diese von Lamennais so verschmähte und verachtete individuelle Vernunft in letzter Instanz der höchste Richter über die Wahrheit. Denn einerseits ist sie es, welche der allgemeinen Uebereinstimmung diesen so hohen Werth beilegt, andererseits ist sie es, welche entscheidet, wie weit in jedem einzelnen Falle allgemeine Uebereinstimmung vorhanden sei oder nicht.

Wenn die Autorität der allgemeinen Uebereinstimmung dagegen ein Faktum ist, d. h. eine Sache, die schlechthin aus unserer Natur folgt, so ist die Gewißheit, welche sie uns einflößt, in keiner Hinsicht von aller

anderen Gewißheit verschieden. Aber nun hat Lamennais ja eben selbst dagegen protestirt, die Gewißheit von einem inneren Gefühl herzuleiten, ja sogar unsere Gewißheit von unserer Existenz bekämpft, da die Gewißheit, deren wir bedürfen, die unfehlbare ist — was in aller Welt soll denn nun den unreflektirten Autoritätsglauben unfehlbarer machen, als jede andere Gewißheit?

Lamennais' Argumentation mündete schließlich in zwei unfehlbaren Autoritäten. Man hört schon an dem Worte „unfehlbar", daß die katholische Kirche nicht fern ist. Es brennt schon. Die Unfehlbarkeit wird als eine direkte Konsequenz der Autorität insinuirt. Es giebt einen Punkt, wo alle Theoretiker der kirchlichen Restauration einander begegnen, einen Punkt, worüber De Maistre, der ihn einleitet, vollkommen einig mit Lamennais ist, der ihn abschließt, wie bedingt sonst auch (was seine Korrespondenz beweist) die Zustimmung war, welche er den übrigen Paradoxien seines jüngsten Schülers gewährte. Man muß sich erinnern, daß im vorigen Jahrhundert die päpstliche Macht todt zu sein schien. Ein Papst hatte mit Voltaire korrespondirt und die Dedikation seines „Mahomet" angenommen. Der Papst hatte selber seine getreuen Janitscharen, die Jesuiten, abgeschafft. Die religiöse Reaktion wird also dadurch herauf beschworen, daß man wieder die Bedeutung des Papstes geltend macht, ja sie, sogar von katholischem Standpunkte betrachtet, übertreibt. De Maistre hatte gesagt: Ohne Papst

keine Autorität; ohne Autorität kein Glaube, d. h. ohne Papst kein Glaube. So wird die Oberhoheit des Papstes zum eigentlichen Kern und Princip des Christenthumes, bis der Papst in unseren Tagen (bei Bischof Ségur) zu einem Sakramente, zu „Jesu wirklicher Anwesenheit auf Erden“, verwandelt wird.

Der Gedankengang bei De Maistre war dieser: Es giebt keine Religion ohne eine sichtbare Kirche, es giebt keine Kirche ohne Regierung, keine Regierung ohne Souverainetät, und keine Souverainetät ohne Unfehlbarkeit. Er appellirt an das Princip von der Unverantwortlichkeit des Königs. Diese ist für ihn ganz Dasselbe, wie die Unfehlbarkeit in Betreff der Päpste. Jede Regierung, sagt er, ist ihrem Wesen zufolge absolut, duldet keine Widersetzlichkeit; von dem Augenblick an, wo man sich unter dem Vorwande, daß sie ungerecht oder im Irrthume sei, wider sie auflehnen darf, existirt Nichts mehr, was Regierung genannt werden kann. Ja, er sucht durch Analogien zu zeigen, wie vertraut man in allen andern Lebenssphären mit dem Unfehlbarkeitsgedanken sei, während es zum guten Ton gehöre, an demselben Anstoß zu nehmen, wenn es sich um den Papst handle. Ist der Seekapitain nicht Souverain auf seinem Schiffe, und in Folge Dessen als unfehlbar zu betrachten? Giebt es eine Appellation von ihm, oder giebt es eine Appellation von irgend einem anderen höchsten Gerichte?

Diese scharfsinnige Vertheidigung hat gewiß alle Vorzüge, welche die Vertheidigung einer im Voraus verlorenen Sache besitzen kann. Aber daß man den Souverain als unfehlbar betrachten muß, obschon er es nicht ist, beweist Das, daß der Papst als Souverain der Kirche wirklich unfehlbar *ist*? Daß es immer eine höchste Macht geben muß, welche die äußerliche Unterwerfung verlangen kann, beweist Das, daß diese Macht auch mit Recht die Zustimmung der Gemüther fordern kann? Oder ist vielleicht die äußerliche Unterwerfung genug? De Maistre räumt Das im Grunde ein. Er sagt: „Was das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes selber betrifft, so haben wir kein *Interesse*, es in Zweifel zu stellen. Wenn sich eine jener theologischen Fragen darbietet, die absolut einem höchsten Richterspruche unterworfen werden muß, so ist es für uns nicht von Interesse, daß sie auf diese oder jene Weise entschieden wird, wohl aber, daß sie unverzüglich und ohne Appellation entschieden wird."

Lamennais, der, wie De Maistre, zu zwei unfehlbaren Autoritäten, der des Staates und der der Kirche, gelangt, geht als der um eine Generation jüngere Schüler seines Lehrers noch einen großen Schritt weiter auf der begonnenen Bahn. Wie es sich auf die Dauer als unmöglich zeigt, die zwei Unfehlbarkeiten jede in ihrer Sphäre festzuhalten, besinnt er sich nicht, zu entscheiden, welche von ihnen im Kollisionsfalle weichen muß. Er zieht selbst die letzte Konsequenz, indem er sagt: „Die

geistige Autorität repräsentirt das unveränderliche Gesetz der Gerechtigkeit und Wahrheit, die weltliche Macht dagegen die Stärke, welche die aufrührerischen Willen zwingt, sich diesem Gesetz zu unterwerfen. Die Stärke ist nothwendigerweise dem Gesetz, der Staat der Kirche untergeordnet. Im entgegengesetzten Falle müßte man zwei unabhängige Mächte annehmen, die eine der Erhalter der Gerechtigkeit und Wahrheit, die andere blind, und deshalb ihrer Natur nach verderblich für Gerechtigkeit und Wahrheit." (Du progrès de la révolution et de la guerre contre l'église.) Eine stolze und des neunzehnten Jahrhunderts würdige Konsequenz!

Man lernt hieraus, welche Macht Lamennais der katholischen Kirche beigelegt haben wollte. Es erübrigt noch, den Schlußsprung zu sehen, durch welchen bewiesen wird, daß die katholische Kirche selber die Autorität ist, von der so viel und so weitschweifig gesprochen ward. Lamennais sagt: „Bei der Wahl einer Religion reducirt sich also Alles darauf, zu wissen, ob irgendwo eine solche Autorität, wie wir sie definirt haben, existirt, oder mit anderen Worten, ob eine geistige und sichtbare Gemeinschaft existirt, welche erklärt [!!], daß sie diese Autorität besitze. Wir sagen: eine sichtbare Gemeinschaft, weil jedes Zeugnis äußerlich ist [Man erinnere sich, daß das Urtheil der inneren Stimme verworfen ward]; wir sagen ferner, daß dies Zeugnis den gewissen Beweis für die Autorität, von der hier gesprochen wird, liefern

würde, weil es ein Ausdruck der allgemeinsten Vernunft wäre."

„Wenn es keine solche Gemeinschaft gäbe, so würde die einzige wahre Religion die überlieferte Religion des Menschengeschlechtes, d. h. der Inbegriff von Dogmen und Vorschriften sein, welche durch die Tradition aller Völker geheiligt und ursprünglich von Gott offenbart sind."

„Wenn es dagegen eine solche Gemeinschaft giebt, so bilden ihre Dogmen und Vorschriften die wahre Religion." — Von dem jetzt erreichten Höhepunkte ergiebt sich der Rest der Beweisführung von selbst.

„Seit der Zeit Jesu Christi hat die christliche Gemeinschaft unbestreitbar immer die größte Autorität besessen. Unter den verschiedenen Glaubensgemeinschaften kommt das Gepräge größter Autorität sichtbarlich der katholischen Kirche zu. So erhellt, daß sich in ihr allein alle Wahrheiten finden, welche dem Menschen nöthig sind, in ihr allein die vollständige Kenntnis der Pflichten oder Gesetze der Vernunft, in ihr allein Gewißheit, Heil und Leben."

So sind wir glücklich in den Hafen eingelaufen. Aber nicht genug, daß wir als Wrack angelangt sind, — noch im letzten Augenblick erleiden wir Schiffbruch im Hafen. Denn Lamennais gesteht am Schlusse des Werkes ganz offen, daß alle Religionen auf Autorität beruhen, und daß nichtsdestoweniger die ursprünglichen Traditionen in ihnen allen, mit Ausnahme einer einzigen, mehr oder minder durch Hinzufügungen, welche man als

Irrthümer bezeichnen muß, entstellt worden sind; „aber," sagt er, „selbst diese Irrthümer sind wieder nur kraft der Autorität als gültig angenommen worden, und existiren nur durch diese." Welches Zugeständnis! Es stürzt die ganze Argumentation über den Haufen.

Lamennais merkt jedoch Nichts davon. Beifällig citirt er die Worte eines andern katholischen Schriftstellers: „Die katholische Religion ist eine Religion der Autorität, und deshalb ist sie allein eine Religion der Gewißheit und Ruhe". Triumphirend beruft er sich auch auf den Ausspruch Rousseau's: „Wenn ihm Jemand am Sonntag beweisen könne, daß er verpflichtet sei, in Glaubenssachen sich der Entscheidung eines Andern zu unterwerfen, so würde er sich am Montag zum Katholiken machen lassen, und jeder konsequente und wahrheitsliebende Mensch würde es machen, wie er". Lamennais applaudirt, da er überzeugt ist, diesen Beweis geliefert zu haben, daß das Individuum in Glaubenssachen sich der Autorität unterwerfen müsse. Lieber Himmel, welcher Beweis! Ein einziger Hauch, und er fällt zusammen.

Eins von Beiden: Entweder beruht die katholische Kirche auf der allgemeinen Anerkennung ihrer Wahrheit, oder sie thut es nicht. Beruht sie darauf, so ist sie ja allgemein anerkannt und bedarf keiner Vertheidigung, da Niemand sie leugnet. Beruht sie hingegen nicht darauf, so ist sie der Theorie zufolge falsch, und keine Vertheidigung kann ihr frommen.

Allein damit nicht genug: selbst diese Lehre, daß die allgemeine Uebereinstimmung das Kennzeichen des Wahren abgebe, selbst sie muß ja ebenfalls ihre Wahrheit dadurch beweisen, daß sie allgemeine Anerkennung findet. Läßt sich nun eine bittrere Ironie des Schicksals denken, als die, daß sie nicht nur allgemein bestritten ward, sondern daß die Kirche selbst 1832 diese Lehre verwarf? So stand also Lamennais plötzlich allein mit der Lehre, daß es die Summe aller Anderen sei, welche Recht habe. Läßt sich ein lächerlicherer Widerspruch denken? Ja, es läßt sich einer denken, nämlich der, welcher gleich nachher eintrat: daß Lamennais als gehorsamer Sohn der Kirche, sich unter die Autorität derselben beugend, selbst diese seine Lehre von der Autorität der Kirche als unfehlbarem Kennzeichen der Wahrheit verleugnete und widerrief.

Aber wir brauchen nicht so weit wie bis 1832 zurück zu blicken, um zu sehen, wie die Männer des Autoritätsprincips in Streit mit ihrem eigenen Princip kamen. Was man auch verfechte, man muß zuerst und vor Allem Freiheit haben, zu reden. Das ist das Göttliche der Freiheit, daß selbst Die, welche sie hassen, ihrer bedürfen und genöthigt sind, sie zu verlangen. Das Journal „Le conservateur“ begann damit, aufs eifrigste die Preßfreiheit zu befürworten, und fühlte sich später sehr durch dieselbe genirt. Man konnte nicht gut Andern eine Freiheit verweigern, die man für sich selbst gefordert

hatte; man konnte Das nicht gut — aber man that es. Ganz eben so erging es in Betreff der Frage einer parlamentarischen Regierung oder, wie man es damals nannte, der parlamentarischen Prärogative. Bei Beginn der Restauration ist es die katholische und monarchische Schule in Frankreich, welche durch ihre Journalartikel und ihre Redner das erste Ministerium stürzt, das aus der freien Wahl der Königsmacht hervorgegangen war. Man wollte selbst ans Ruder. So war es also die Schule des Autoritätsprincips, die in Frankreich zuerst die ganz entgegengesetzten Principien aufstellte: die Preßfreiheit in der ausgedehntesten Bedeutung des Wortes und den entscheidenden Einfluß der parlamentarischen Majorität. Man untergrub selber den Grund, auf welchem die Autorität beruhte.

Bei dem stolzen und leidenschaftlichen Priester Lamennais ist die Entwicklung in dieser Richtung Punkt für Punkt zu kontrolliren. Die Charte, welche aufs innigste mit der Königsmacht zusammenhing, sicherte wenigstens auf dem Papier die Religionsfreiheit. Aber diese Religionsfreiheit erzürnt Lamennais, der ja weiß, daß nur *eine* Religion die wahre ist. Zu jener Zeit kommt das klägliche Wortspiel in Mode, daß das Recht der Gewissenfreiheit das Recht sei, frei vom Gewissen zu sein. Er und seine Anhänger betonen daher, daß man seinem Gewissen folgen müsse. Das thun nach ihrer Meinung die Gegner nicht. Aber sie vergessen, daß der

Pflicht, seinem Gewissen zu folgen, eine andere Pflicht vorausgehen muß: die, sein Gewissen aufzuklären. Wenn es unmoralisch ist, wider sein Gewissen zu handeln, so ist es nicht minder unmoralisch, sich ein Gewissen nach falschen und willkürlichen Principien zu bilden. Im Namen des Gewissens und der Autorität protestirt also Lamennais gegen die Konfessionslosigkeit des Staates, die er als „den politischen Atheismus“ bezeichnet. Er schleudert das Stichwort in die Welt: „In Frankreich ist das Gesetz Atheist“. Ja, er geht weiter. Er zeigt in einem berüchtigten Briefe, den er in das Journal „Die weiße Fahne“ einrücken ließ, und den er an den Bischof Frayssinous richtete, daß, da das Volk, das es jetzt zu erziehen gelte, in Blut geboren sei am Schafott Ludwig's XVI. und am Altare der Vernunftgöttin, nur Christus es retten und das Christenthum es erziehen könne. Aber alle Erziehung in Frankreich war nach seiner Behauptung atheistisch. „Uebertreibe ich, Monseigneur, wenn ich sage, daß es in Frankreich Erziehungsanstalten giebt, die in mehr oder minder direkter Verbindung mit der Universität stehen, wo die Kinder in praktischem Atheismus und Haß gegen das Christenthum erzogen werden? In einer dieser schauerlichen Höhlen des Lasters und der Irreligiosität hat man dreißig Zöglinge zum Tische des Herrn gehen, die geweihte Hostie im Munde behalten und eine Entweihung des Heiligsten verüben sehn, die das Gesetz früher bestraft haben würde,

indem sie mit denselben die Briefe verschlossen, die sie an ihre Eltern geschrieben hatten . . . Eine gottlose, verderbte, revolutionaire Race bildet sich unter dem Einflusse der Universität."

Man war sehr mißgestimmt über diese indiskreten Enthüllungen und fühlte sich in hohem Grade genirt durch diese Angriffe auf das Grundgesetz des Staates aus einem Lager, auf dessen warme Unterstützung man glaubte rechnen zu dürfen. Als Lamennais in Folge Dessen auf eine große Kälte stieß und Verweise statt Dank erntete, ging er noch einen Schritt weiter.

Ich habe schon gezeigt, wie seine Lehre dahin führte, im Kollisionsfalle die weltliche Unfehlbarkeit der geistlichen Oberunfehlbarkeit aufzuopfern. Aber Das hieß in Wirklichkeit Dasselbe, wie der revolutionairen und philosophischen Schule einräumen, daß sie Recht habe, den unverletzlichen und unwiderruflichen Charakter zu verwerfen, welchen die monarchische Schule dem legitimen Königthume beilegen wollte. Es hieß außerdem, die ganze weltliche Macht abhängig vom Papste machen. Alle Bischöfe Frankreichs antworteten mit einer Erklärung, in welcher sie die Unabhängigkeit der weltlichen Macht vom päpstlichen Stuhle betonten.

So hatte jetzt Lamennais, der Mann der Autorität, sich sowohl mit den geistlichen wie mit den weltlichen Autoritäten überworfen.

Sein Auftreten als Demokrat liegt für diesmal

außerhalb des Rahmens unserer Schilderung. Wir wollen hier nur auf die Keime seiner neuen Richtung achten, welche sich in seiner alten Autoritätstheorie vorfanden. Denn es ist das höchst Interessante an dieser Theorie, daß sie keineswegs von der guten, alten, brutalen Art ist, wie die Theorien, die bei Bonald und De Maistre gleich nach der Revolution entstanden. Die Reaktion ist hier weit rationeller, also weit minder principienfest. Jeder ernste Versuch, das Autoritätsprincip zu begründen, versetzt ihm eo ipso den Todesstoß; denn die Autorität beruht nicht auf Gründen. Lamennais' Theorie, die auf den ersten Blick so absolutistisch erscheinen konnte, war bei näherer Betrachtung in hohem Grade populär. Das ganze Gebäude beruhte auf der Lehre von der Autorität des Menschengeschlechts. Allein unter jenem Princip von der Autorität des Menschengeschlechts regte sich ein anderes, und zwar kein anderes, als jenes alte Rousseau'sche, von den Männern der Reaktion so energisch bekämpfte Princip der Volkssouverainetät. Die Leser merkten das nicht sogleich; der Verfasser fühlte es auch nicht; aber es lag dort, es schlummerte, und eines schönen Tages erwachte es und wurde von Allen wiedererkannt. — Lamennais wollte die Monarchie durch die Theokratie ersetzen. Aber die Theokratie war nicht populär, jedenfalls nur populär, wenn man das Wort nach dem alten Spruche: Vox populi, vox dei umschrieb, wenn Gottes Stimme die Stimme des Volkes hieß. Das praktische

Resultat seiner Lehre war also nur die Schwächung der weltlichen Obrigkeit, welche dem Urtheil der allgemeinen Vernunft unterworfen werden sollte; denn die allgemeine Vernunft, welche zuerst in der souverainen Kirche personificirt worden war, wurde sehr bald in dem souverainen Volke personificirt. Als Lamennais damit endigte, in seinen „Paroles d'un croyant" die Geister zur Empörung aufzurufen, zeigte es sich, daß er nur die Frontveränderung gemacht hatte, jetzt die Theokratie zu Gunsten der Völker, statt früher zu Gunsten des Fürsten, zu erstreben.

Die Julirevolution sichert ihm Preßfreiheit, und der erste Gebrauch, den er davon macht, ist, die Unterrichtsfreiheit und die Trennung der Kirche vom Staate zu verlangen. Er hofft, so den ganzen Unterricht in die Hände der Kirche bringen zu können und ihn seines weltlichen Gepräges beraubt zu sehen. Als er gegen Ende des Jahres 1830 das Journal „Avenir" gründet, ist das Programm desselben die Trennung der Kirche vom Staate. Alle Angriffe erwidert er mit dem Appell an Rom, dessen Programm nothwendig mit dem seines Blattes zusammenfallen soll und muß; aber der Vatikan schweigt hartnäckig. Die Sache war die, daß die päpstliche Gewalt nicht im Allergeringsten mit Lamennais' Liberalismus einverstanden war, und sich durchaus nicht geneigt fühlte, auf den Zuschuß des Staats an die Kirche zu verzichten. Als nun die Gegner fortfuhren,

zu behaupten, daß die Ansichten Lamennais' und seiner Mitarbeiter nicht mit der katholischen Rechtgläubigkeit übereinstimmten, reiste Lamennais im Februar 1831 nach Rom, um den Papst zu fragen, ob es, wie er sich ausdrückte, ein Verbrechen sei, für Gott, Gerechtigkeit und Wahrheit zu kämpfen, und ob er überhaupt seine Bestrebungen fortsetzen solle. Man hielt ihn in Rom mit allerlei Ausflüchten bis zum August 1832 hin. Dann erschien die Bulle, in welcher er, der Verfolger des Indifferentismus, des religiösen Indifferentismus beschuldigt ward. Es heißt dort: „Aus diesem unreinsten Quell des Indifferentismus entspringt auch der absurde und irrthümliche Satz, oder vielmehr der Wahnsinn, man müsse die Gewissensfreiheit für einen Jeden geltend machen und in Anspruch nehmen . . . Aber welchen schlimmeren Tod der Seele giebt es, als die Freiheit des Irrthumes? frug schon Augustinus. Denn wenn man den Menschen jeden Zügel nimmt, der sie auf den Pfaden der Wahrheit erhalten kann, so stürzt ihre zum Bösen geneigte Natur in den Abgrund hinab . . . Hieher gehört auch jene verruchte, niemals genug zu verwünschende und verabscheuende Freiheit des Buchhandels, jede beliebige Schrift zu veröffentlichen, eine Freiheit, welche Einige mit so viel Eifer zu verfechten und zu fördern wagen." *) Das war eine offene Sprache;

*) Atque ex hoc putidissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum,

Lamennais unterwarf sich, und sein Blatt ging ein. Es ist leicht zu begreifen, daß er den Kelch, der ihm gereicht wurde, als einen Wermuthskelch empfand, und daß es jetzt nur noch eines Tropfens bedurfte, um denselben überfließen zu machen. Er stand von jetzt an auf dem Sprunge, sich der Revolution in die Arme zu werfen, und er that bald darauf diesen Sprung.

Was aber für uns, die wir uns jetzt nur mit dem ersten Entwicklungsstadium Lamennais' beschäftigen, psychologisch interessant ist, Das ist die Wahnehmung, wie sein naiver Autoritätsglaube untergraben wird, sobald er in Rom Gelegenheit erhält, die Heiligkeit in der Nähe zu betrachten. Er schreibt in einem Privatbriefe aus Rom:

„Der Papst ist fromm und möchte gern das Gute; allein fremd der Welt, ist er völlig unwissend in Betreff des Zustandes der Kirche sowohl wie der Gesellschaft; unbeweglich in der Finsternis, die sich mehr und mehr um ihn verdichtet, sitzt er und weint und betet; seine Rolle, seine Mission ist, das letzte Niederreißungswerk

---

asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae ... At quae pejor mors animae quam libertas erroris? inquiebat Augustinus. Freno quippe omni adempto, quo homines contineantur in semitiis veritatis, proruit jam in praeceps ipsorum natura ad malum inclinata ... Huc spectat deterrima illa ac nunquam satis execranda et detestabilis libertas artis librariae ad scripta quaelibet edenda in vulgus, quam tanto convicio audent nonnulli efflagitare ac promovere.

vorzubereiten und zu beschleunigen, welches der socialen Wiedergeburt vorhergehen muß, und ohne welches diese entweder unmöglich oder doch unvollständig sein würde; deshalb hat Gott ihn in die Hände von Menschen gegeben, welche so niedrig stehen, wie man überhaupt stehen kann; ehrsüchtig, geizig, verderbt, wie sie sind, möchten sie in ihrer viehischen Raserei die Hilfe der Tataren anrufen, um in Europa Das, was sie Ordnung nennen, zu errichten."

Ist es nicht ein merkwürdiger Zufall, daß auch Lamennais damit enden muß, wider dies Wort anzustoßen, das die ganze Generation so vollständig erbaut hatte? Wie Victor Hugo bei seinen Versuchen, die Geschmacksautorität geltend zu machen, sich zuletzt gezwungen sieht, den Begriff Ordnung zu kritisiren und zu erweitern, so wird Lamennais während seines Kampfes für den Katholicismus zu eben dem Selben genöthigt. Mit welcher Wehmuth und welcher Leidenschaft schildert er in seinen Briefen die Korruption, die er unter jenen Pfeilern der „Ordnung" in Rom gefunden hat:

„Der Katholicismus war mein Leben, weil er das Leben der Menschheit ist; ich wollte ihn vertheidigen, ich wollte ihn aus dem Abgrunde hervorziehn, in den er mit jedem Tage tiefer hinabsinkt. Nichts war leichter. Die Bischöfe haben gefunden, daß ihnen Das nicht gelegen war. So blieb denn Rom zurück. Ich reiste dorthin, und ich sah die verruchteste Kloake, die jemals mensch-

liche Blicke befleckt hat. Die riesige Abflußrinne der Tarquinier würde zu eng sein für so viel Unrath. Dort herrscht kein anderer Gott, als der Eigennutz; man würde dort gern die Völker, das Menschengeschlecht, die drei Personen der heiligen Dreieinigkeit, jede für sich oder alle in Einem, für ein Stück Erde und für einige Piaster verschachern."

So zeigte sich, in der Nähe betrachtet, Lamennais die Macht, zu deren unerschrockenstem Ritter er sich gemacht hatte. Was Wunder, daß er die Front veränderte! was Wunder, daß er, wie die heidnischen Priester der alten Sachsen, mit denen Renan ihn verglichen hat, selbst mit einem sicher treffenden Axthiebe die Gottheit fällte, zu deren Altar er die widerstrebende Welt gerufen hatte!

Interessanter jedoch, als dieser klare Blick in einem einzelnen Punkte, ist der Schimmer einer höheren Erkenntnis im Allgemeinen, den man jetzt in Lamennais' Briefen verspürt. Bis jetzt hat er die absolute Wahrheit gesucht, und es war die Autorität, welche ihm dieselbe garantiren sollte. Jetzt gelangt er auf einmal zur Relativetätsidee, der Idee, welche am gründlichsten und vollständigsten dem Autoritätsprincip den Garaus macht. „Je älter ich werde, desto mehr wundere ich mich darüber, zu sehen, daß die Ansichten, welche am tiefsten in uns wurzeln, von der Zeit, in der wir lebten, von der Gesellschaft, in der wir geboren sind, und von tausend

ebenso vorübergehenden Umständen abhängen. Denke nur, was für Ansichten wir haben würden, wenn wir zehn Jahrhunderte früher, oder in demselben Jahrhundert zu Teheran, zu Benares, auf Otaheiti zur Welt gekommen wären!" *) Es liegt mehr wahre Philosophie in diesen paar Worten, als in dem ganzen berühmten Hauptwerke von Lamennais.

Wir sind ein paar Jahre zu weit in der Zeit vorangeeilt, indem wir Lamennais bis zu dem Punkte folgten, wo er den Uebergang zur Demokratie vollzog. Als im Jahre 1823 der „Essai sur l'indifférence" vollständig vorliegt, will er noch, wie alle anderen Theokraten der Restaurationszeit, durch die Autorität der Kirche die des Fürsten stärken.

Mittlerweile stirbt dieser Fürst, und Karl X. besteigt den Thron. Er besteigt ihn mit allem möglichen Aufwand von Pomp und Pracht. Man führt ihn nach Reims, um ihn dort zu salben. Am 20. Mai 1825 fand die Ceremonie statt, und es schien, als ob aller alte monarchische und klerikale Aberglaube bei dieser Gelegenheit aus dem Grabe hervorgestiegen sei. So war es ein alter Glaube, daß gekrönte Häupter im Stande seien, die Skropheln zu heilen. Diese Meinung war so unbezweifelt, daß unter Ludwig XV., der auch von diesem alten Privilegium Gebrauch machte, eine Dame aus

*) Vgl. G. Brandes: Die französische Aesthetik der Gegenwart, Seite 97.

Valenciennes, die sich von den Händen des Königs hatte berühren lassen, und die in der Absicht, ihr Glück zu machen, ein ärztliches Attest eingesandt hatte, daß sie jetzt ganz von Skropheln befreit sei, die Antwort empfing: „Die Prärogative, deren sich die Könige von Frankreich in Betreff der Heilung von Skropheln erfreuen, sind durch so authentische Beweise dargethan worden, daß sie nicht durch neue Zeugnisse bestätigt zu werden brauchen."

Das war unter Ludwig XV. Unter Karl X. zeigte man sich nicht minder rechtgläubig. Ich habe erzählt, wie es während der Revolution dem Fläschchen mit dem heiligen Salböl erging. Es wurde zertrümmert. Nichtsdestoweniger fand sich jetzt ein Gläubiger, der behauptete, daß er damals, als der lästerliche Frevel verübt wurde, einige Scherben mit Tropfen des heiligen Oeles aufgelesen und sie bis jetzt bewahrt habe. Priester und Kirchenvorsteher anerkannten diese Scherben als echt. Karl X. beglückte daher eines schönen Tages sein Land mit der Botschaft, daß er sich mit Chlodwig's heiligem Oele salben lassen wolle. Die Scherben wurden in ein neues, mit Gold und Edelsteinen besetztes Fläschchen eingefügt, und die kostbaren Tropfen mit anderen verdünnt. Ich habe bei Gelegenheit von Napoleon's Krönung erwähnt, wie die Salbung vor sich ging. Um zehn Uhr des folgenden Morgens bestieg der König einen prächtigen Schimmel und ritt mit einem glänzenden Gefolge, von einem Trupp Gardehusaren eskortirt, zum

St. Marculphs-Hospitale. Dort erwarteten ihn der erste Leibarzt und der erste Leibchirurg an der Spitze von 121 Skrophelkranken. Der König verrichtete ein kurzes Gebet in der Hospitalskapelle, und machte sich dann tapfer an die Arbeit des Kurirens. Der berühmte Chirurg Dupuytren schämte sich nicht, dabei behilflich zu sein, indem er bei der Komödie den Kranken die Köpfe emporhielt.

Die Festlichkeit wurde von Lamartine in einem ganzen Cyklus von Gedichten (Chant du sacre) und von Victor Hugo in einer begeisterten Ode besungen. Aber bei Gelegenheit dieses denkwürdigen Ereignisses wurde zugleich ein kleines Lied geschrieben, welches dem Dichter bald einen Proceß und eine Verurtheilung zuziehen sollte. Das Gedicht hieß „Die Salbung Karl's des Einfältigen" und war von Béranger verfaßt.

In Victor Hugo's Ode „Le sacre de Charles X." war der Ton, wie aus folgender Strophe erhellt, gläubig, biblisch und monarchisch:

Mais trompant des vautours la fureur criminelle
Dieu garda sa colombe au lis abandonné.
Elle va sur un Roi poser encor son aile:
    Ce honheur à Charles est donné!
Charles sera sacré suivant l'ancien usage,
    Comme Salomon, le roi sage,
    Qui goûta les célestes mets,
Quand Sadoch et Nathan d'un baume l'arrosèrent
Et, s'approchant de lui, sur le front le baisèrent,
    En disant: „Qu'il vive à jamais!"

Bei Béranger dagegen war der Ton respektwidrig bis zum Aeußersten. Ich citire ein Paar Strophen als Probe:

Le sacre de Charles le Simple.

Français, que Reims a réunis,
Criez: Montjoie et Saint-Denis!
On a refait la sainte-ampoule,
Et comme au temps de nos aïeux
Des passereaux lâchés en foule
Dans l'église volent joyeux.
D'un joug brisé ces vains présages
Font sourire sa majesté.
Le peuple s'écrie: Oiseaux, plus que nous soyez sages;
Gardez bien, gardez bien votre liberté.

Aux pieds des prélats cousus d'or,
Charles dit son *Confiteor*.
On l'habille, on le baise, on l'huile,
Puis, au bruit des hymnes sacrés,
Il met la main sur l'Evangile.
Son confesseur lui dit: „Jurez.
„Rome, que l'article concerne,
„Relève d'un serment prêté."
Le peuple s'écrie: Oiseaux, voilà comme on gouverne;
Gardez bien, gardez bien votre liberté.

De Charlemagne en vrai luron,
Dès qu'il a mis le ceinturon,
Charles s'étend sur la poussière.
Roi, crie un soldat, levez-vous!
„Non, dit l'évêque; et, par saint Pierre
„Je te couronne: enrichis-nous.
„Ce qui vient de Dieu vient des prêtres.
„Vive la légitimité!"
Le peuple s'écrie: Oiseaux, notre maître a des maitres;
Gardez bien, gardez bien votre liberté.

Oiseaux, ce roi miraculeux
Va guérir tous les scrofuleux.
Fuyez, vous qui de son cortége
Dissipez seuls l'ennui mortel.
Vous pourriez faire un sacrilége
En voltigeant sur cet autel.
Des bourreaux sont les sentinelles
Que pose ici la piété.
Le peuple s'écrie: Oiseaux, nous envions vos ailes;
Gardez bien, gardez bien votre liberté.

Mit Ausnahme von Delavigne, welcher direkt von dem achtzehnten Jahrhundert abstammt, und welcher in seinen „Messéniennes“ die Principien der Revolution niemals vom Nationalgefühl trennte, war Béranger der einzige Dichter, welcher sich außerhalb der herrschenden Gruppe von Geistern und Talenten gehalten hatte. Er war 1780 geboren, erlebte als neunjähriger Knabe die Erstürmung der Bastille, und verwand nie diesen Eindruck, so wenig wie die Eindrücke seiner Jugendlektüre, der Schriften Voltaire's. Eine Anekdote aus seiner Kindheit zeigt, wie früh er sich seine Lebensanschauungen gebildet hatte. Eines Tages, als Béranger dreizehn Jahre alt war, und eben sehr spöttisch über seine Tante lachte, die während eines heftigen Gewitters die Stube mit Weihwasser besprengte, ereignete es sich, daß der Blitz plötzlich dicht neben ihm in die Stube einschlug, so daß er eine Zeit lang völlig gelähmt lag. Man hielt ihn für todt. Als er die Augen aufschlägt, ist das erste Wort an seine gute und fromme Tante der triumphirende

Ausruf: „Nun, was nützt also Dein Weihwasser!“ Die Anekdote ist wahr und mit großer Indignation von klerikalen Schriftstellern erzählt worden. In demselben Geiste griff er jetzt die Bourbonen an, und ihr Weihwasser nützte ihnen auch Nichts.

Aber zur selben Zeit, wie sie sich lächerlich machten, zeigte sich das seltsame Phänomen, daß Napoleon aus einer verhaßten eine poetische, aus einer historischen eine mythische Gestalt geworden war. Noch bei Lebzeiten war er zu einem Sagenhelden geworden. Die plötzliche Reglosigkeit, die bei ihm nothgedrungen einer Thätigkeit gefolgt war, welche ganz Europa in Athem erhalten hatte, wirkte mächtig auf die Gemüther. Die ferne, einsame Felseninsel draußen im großen Ocean schien gleichsam nur das Postament des Helden zu sein. Der wirkliche Bonaparte wurde in einen idealen Napoleon verwandelt. Die Geschichte trat ihn der Ode, der Meditation, der Dithyrambe, der kriegerischen Chanson und dem Heldengedichte, kurz, der Legende ab. Selbst seine ehemaligen Feinde konnten nicht einen Ausruf der Bewunderung des Mannes zurückhalten, auf den Alle beständig die Augen gerichtet hielten. Chateaubriand sprach damals die bekannten Worte, daß „Napoleon's Hut und grauer Rock auf der Spitze eines Stockes an der Küste bei Brest genügen würden, um ganz Europa zu den Waffen greifen zu lassen.“ Und die Jugend, welche unlängst froh gewesen war, die Reihen durchbrechen und die

tyrannische Disciplin abschütteln zu dürfen, sehnte sich jetzt wieder nach der Sonne von Austerlitz. Sie hatte, sagt Musset, von Moskau's Eis und der Sonne der Pyramiden geträumt. Jetzt erschien die Erde ihr leer. „Der König von Frankreich saß auf dem Throne, und Einige hielten ihm ihren Hut hin, und er warf ein Almosen hinein, und Andere hielten ihm ein Crucifix hin, und er küßte es. Und wenn die Jungen von Ruhm sprachen, antwortete man ihnen: Werdet Priester! und wenn sie von Ehre sprachen, antwortete man ihnen: Werdet Priester! und wenn sie von Hoffnung, von Liebe, von Kraft und Leben sprachen, immer nur: Werdet Priester!" (Alfred de Musset: Confessions d'un enfant du siècle.)

So wurden sie denn Priester. Weshalb und wie sie es wurden, kann man in den Romanen sehen, welche die Zeit schildern, z. B. in Beyle's „Rouge et noir". Aber es war die goldene Zeit der Priester. Schon am 7. Juni 1814, drei Tage nach der Charte, war die berüchtigte Ordonnanz erschienen, welche die erzwungene Sonn- und Festtagsfeier anordnete. Man sollte jetzt bei Strafe einer Geldbuße katholisch sein. Selbst Nichtkatholiken wurden genöthigt, ihre Häuser zu schmücken, wenn das Allerheiligste vorüber getragen ward. Am 7. August 1814 wurde der Jesuitenorden feierlich wieder hergestellt. Aller Unterricht wurde in die Hände der Geistlichkeit gelegt. Man ging darauf aus, die Universität

zu zermalmen, schon aus dem Grunde, weil ein großer Theil der studirenden Jugend an der Vertheidigung von Paris gegen die Fremden, also an einem Unabhängigkeitskampfe theilgenommen hatte.

Von jetzt an beginnt in der katholischen Kirche eine kurzdauernde Gährung, zu welcher Lamennais' Kampf gegen den Gallikanismus gehört, der nach Verlauf von zwanzig Jahren zu einer bis dahin unbekannten Erscheinung führt, zu der Erscheinung, daß die Katholiken einig, Katholicismus und Ultramontanismus Eins geworden sind. Und noch eine Erscheinung von verwandter Art, die keine frühere Zeit gesehn hatte, erlebt unser Jahrhundert. Die kirchliche Einigkeit erstreckt sich noch weiter, als auf die eigentlichen Glaubensgenossen. Die protestantische Kirche bietet der katholischen, welche sie einst als die babylonische Hure bekämpft hatte, die Hand. Werfen wir einen Blick auf die spätere Entwicklung der Kirche, so finden wir, daß in unseren Tagen der Unterschied zwischen dem orthodoxen Protestantismus und Katholicismus nur ein Schein, nur der Unterschied zwischen der Unfehlbarkeit der Bibel oder des Papstes ist. Die Protestanten verwerfen den Rationalismus des achtzehnten und die Kritik des neunzehnten Jahrhunderts, gehen auf die Bekenntnisse des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zurück und finden sie nicht orthodox genug; Luther ist ihnen zu weit gegangen. Schleiermacher gilt für ungläubig in dem orthodoxen Deutschland, Bossuet

wird nie mehr von den Katholiken Frankreichs erwähnt. Er gilt für einen Ketzer, weil er nicht ultramontan ist. Selbst Montalembert nennt ihn in seinem Buche „Des intérêts catholiques au 19me siècle“ mit einer gewissen Mißbilligung. Damit noch nicht genug: die katholischen Polemiker ergeben sich Betrachtungen über die Weltgeschichte, die zu einer Art Kreuzzug wider die großen heidnischen Geister führen, welche die Civilisation Europa's begründet haben, wie z. B. Pindar, Plato, Virgil *), eine Polemik, zu welcher Grundtvig's früheste welthistorische Verdammungsurtheile in unserer dänischen Literatur ein Seitenstück liefern. Mit Jubel ruft daher Montalembert in der erwähnten Schrift aus: „Die Lügengeschichte, die Parodiegeschichte, die Deklamationsgeschichte, wie sie von Voltaire, Dulaure und Schiller, die unsere Väter erzogen, verfaßt wurden, würden heut zu Tage kaum in einem Feuilleton geduldet werden.“ Man braucht nur Lamennais' Korrespondenz zu durchblättern, um den Eindruck zu erhalten, daß die Julirevolution großentheils durch das Gebahren der Priesterpartei verursacht ward. Namentlich zeigten die Jesuiten sich als Grenadiere der Tollheit. Missionaire wurden durch ganz Frankreich ausgesandt. Ihr brünstiger Glaube war ihrer groben Unwissenheit zu verdanken. Sie be-

*) Vergl. Saisset: La philosophie et la rénaissance réligieuse. Revue des deux mondes 1853, Tome I.

kehrten zuweilen ganze Regimenter auf einmal, welche dann von ihren Officieren an die Altäre geführt wurden.

Der Marienkultus nahm einen Aufschwung, wie niemals zuvor. Dieselbe Bewegung vollzieht sich (nur schneller) in unseren Tagen mit dem Glauben an Maria, wie im Mittelalter mit dem Glauben an Christus. Sie verwandelt sich allmählich aus einem menschlichen in ein göttliches Wesen.

Folgen wir einen Augenblick der Bewegung der religiösen Reaktion über die hier behandelte Periode hinaus, so sehen wir, wie man mit Riesenschritten auf dem betretenen Wege weiter geht. Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä, vor welchem das Mittelalter im zwölften Jahrhundert zurückgescheut war, wird in unseren Tagen festgestellt. Maria verdrängt unmerklich Christum und wird Frankreichs Göttin, wie sie früher die Göttin Italiens und Spaniens war. Mit Stolz verkünden die Katholiken, daß das Jahrhundert Maria's auf das Jahrhundert Voltaire's gefolgt sei. In einem Lehrbuche, nach welchem die katholischen Priester unterrichtet werden (Manuel de piété à l'usage des séminaires, 7me édition. Paris 1835), heißt es: „Man muß die heilige Jungfrau als die Gattin des ewigen Vaters verehren, da er mit ihr und in ihr unsern Herrn Jesum Christum gezeugt hat; man muß in ihr all' die göttlichen und anbetungswürdigen Vollkommenheiten verehren, die Gott auf ihre Person hat übergehen lassen,

indem er mit außerordentlichem Ueberflusse ihr seine Fruchtbarkeit, seine Weisheit, seine Heiligkeit und seine göttliche Lebensfülle mitgetheilt hat.“ In einem vom Erzbischofe Malou herausgegebenen Buche über die unbefleckte Empfängnis wird Maria als die gleichzeitige Tochter, Gattin und Mutter Gottes geschildert. Die Verwandtschaftsverhältnisse der Dreieinigkeit werden hier so verwickelt, daß Maria u. A. die Tochter ihres eigenen Sohnes wird. In einem Buche des Abtes Guillon „Le Mois de Marie“ wird sie sogar als eine Art Obergöttin dargestellt, an welche man daher am liebsten sein Gebet richten solle: „Gottes Mutter sein, Das heißt eine Art Allmacht über Gott selber haben, und, wenn man so sagen darf, eine Art Autorität über ihn bewahren.“ So legt sich die Autorität zuletzt bei der Madonna vor Anker. Nach Art der alten Scholastiker beginnt man bei den Kirchenvätern Beweisstellen für die unbefleckte Empfängnis aufzusuchen. Ein einziger Geistlicher, Namens Passaglia, hat allein 8000 gesammelt. Ja, Erzbischof Malou erklärt, nicht weniger als 800,000 Beweise dafür liefern zu können. Man schwindelt. Fügen wir den Reliquienkultus hinzu, welcher gegen die Mitte unsres Jahrhunderts sich einstellt; denn die Reliquien, die während der Revolution aufgehört hatten Wunder zu thun, thun wieder Wunder für die Generation, welche von den Jesuiten erzogen ist. Man findet Jesu heiligen Rock. Aber zwei Städte machen Anspruch darauf, ihn

zu besitzen, und der Rock beider ist von einem Papste als der einzige echte anerkannt worden. Man wallfahrtet also zu beiden. Görres jubelt in seinen „Historisch-politischen Blättern" über die Pilgerfahrt zu dem heiligen Rocke von Trier. Als die heilige Jungfrau sich zu La Salette offenbart, wandern nicht weniger als 300,000 Pilger zu der Stätte.

Endlich mündet die religiöse Reaktion in Pius IX. Syllabus, jener berühmten Bulle, welche den freien Gedanken zu einem Wahnsinn der Freiheit stempelt, die bürgerliche Ehe, die Trennung der Kirche vom Staate, die Religionsfreiheit, Preßfreiheit und Redefreiheit, so wie den Irrthum verdammt, daß die Kirche sich mit „dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Civilisation" versöhnen müsse. Aber fast noch kurioser, als der Syballus, sind die Vertheidigungsschriften dafür: die des deutschen Bischofs Ketteler, betitelt „Die falsche und die wahre Freiheit", und die des französischen Bischofs Dupanloup „La convention du 15. décembre et l'Encyclique du 8. septembre", welche den Kampf des Papstes wider „die freche Behauptung all' der großen Wahrheiten, welche die Grundveste der menschlichen Gesellschaft bilden", erläutert und rechtfertigt. Nur glaube man nicht, daß diese Broschüren sehr auffällig in ihrer Form oder voll in die Augen springender Albernheiten wären. Sie ähneln an Ton und Inhalt zumeist einem gemäßigten Artikel in einer liberalen dänischen Zeitung.

Ich habe die Resultate angegeben, zu denen die neukatholische Richtung führte. Aber, wohlgemerkt, diese Resultate gehören nur der Geschichte, nicht mehr der Literaturgeschichte an. Jede Richtung ist immer noch historisch, lange nachdem sie aufgehört hat, literaturhistorisch zu sein. Letzteres ist sie nur, so lange sie nicht allein die Gewalthaber, Herzöge und Bischöfe, sondern noch Geister und Talente in ihrem Dienste hat. Das hat die religiöse Reaktion nach 1830 nicht mehr in Frankreich. Der Unterschied zwischen der Reaktion im Jahre 1820 und der widerwärtigen und empörenden Reaktion, welche jetzt dem geschwächten und unglücklichen Frankreich das Mark aussaugt, ist der, daß, während die damals blühende Reaktion fast Alles, was Frankreich an Geist und Talent besaß, in ihrem Dienst und in ihrem Heerbann hatte, sie jetzt nicht einen einzigen schriftstellerisch bedeutenden Namen aufzuweisen hat. Deshalb braucht man nicht an der Zukunft zu verzweifeln.

Sehen wir nun also, wie die Reaktion der damaligen Zeit besiegt wurde. Sie wird zum ersten von außenher angegriffen: die Tagespresse bekämpfte den Obskurantismus, Béranger sang seine Weisen wider denselben, ein einziger betriebsamer Verleger, Touquet, gab von 1817 bis 1824 allein 31,600 Exemplare von Voltaire (1,598,000 Bände) und 24,500 Exemplare von Rousseau heraus. Touquet wurde zwar von der Polizei

verurtheilt; allein Das weckte solche Erbitterung, daß der „Globe" mit einem Massenabfall vom Katholicismus drohte. Die Touquet-Ausgaben überschwemmten daher aufs Neue das Land. Der klassische Pamphletist Paul Louis Courier verhöhnte die Regierung bis aufs Blut. Er faßte seine politische Theorie in den Satz zusammen: „Das Volk soll der Regierung den Weg weisen, den sie gehen soll, wie man den Weg einem Kutscher vorschreibt, den man bezahlt, und der uns nicht fahren soll, wohin oder wie er will, sondern wohin wir fahren wollen, und auf dem Wege, den wir ihm bezeichnen." Die Regierung verlor einen Proceß nach dem andern gegen Courier.

Eins der ergötzlichsten und gegenwärtig für uns interessantesten seiner Pamphlete ist das, in welchem er sich gegen den Kauf von Chambord erklärt. Der junge Herzog von Bordeaux, jetziger Graf von Chambord, wurde so lange nach dem Tode seines Vaters geboren, daß seine Geburt wie eine Fügung des Himmels betrachtet ward. Lamartine, Victor Hugo und Musset besingen das wunderbare Ereignis, und die beiden Ersten vergleichen Henri mit dem Joas der Bibel. Es wird der Vorschlag gemacht, eine Nationalsubskription zum Ankauf des Schlosses Chambord zu eröffnen, und seinem Princip, zu chikaniren, getreu, schreibt Courier vom Standpunkte eines Bauern dagegen. Bald winken alle Geschichtschreiber, mit Ausnahme Michaud's, für die Sache des Fortschritts. Thiers

beginnt 1823 seine Geschichte, welche dieselbe Wirkung, wie Béranger's Lieder, übt.

Es war bisher immer Sitte in Frankreich gewesen, daß die Regierung die Literatur unterstützte. Mit Ausnahme Napoleon's hatten alle Regenten Frankreichs Dies gethan. Man erwartete es von den Bourbonen, aber es geschah nicht, mit einer wie schwärmerischen Sympathie auch die Dichter und Schriftsteller ihnen Anfangs entgegenkamen. An den Wenigen, welche antidynastisch gesinnt waren, rächte man sich, so gut man konnte; um Béranger zu bestrafen, zog man seinen Nebenbuhler Dèsaugiers an den Hof; um Delavigne zu bestrafen, entsetzte man ihn seiner Bibliothekarstelle.

Allein schlimmer, als die Angriffe von außen, waren die Keime der Auflösung, welche sich innerhalb der Autoritätsschule selber zeigten. Wir haben schon gesehen, daß Lamennais auf dem Sprunge zum Abfalle stand. Und wie bei ihm, so entdeckte man bald bei allen Uebrigen die Keime des Neuen inmitten ihrer Vertheidigung des Alten. Lamartine fuhr allerdings fort, seine religiösen Hymnen zu singen; aber der strenge Genfer Priester Vinet entdeckte bald, daß diese Religiosität nur scheinbar Christenthum war, und daß sich unter den christlichen Redensarten ein sehr wenig orthodoxer Pantheismus verbarg. *)

*) Vgl. Vinet's interessante Studien über die neuere lyrische Poesie Frankreichs.

Victor Hugo, den man nach seinem ersten Auftreten für zuverlässiger halten sollte, erwies sich bald, nicht nur durch die Form seiner Gedichte, sondern auch durch ihren Inhalt, als eine unsichere Acquisition. Nachdem der Einfluß seiner königlich gesinnten Mutter lange bei ihm überwiegend gewesen war, taucht, gerade als die napoleonische Legende sich zu bilden im Begriffe steht, die Einwirkung des Vaters wieder auf, und er, welcher damit begonnen hatte, Buonaparte's Namen italiänisch zu buchstabiren, schreibt 1827 seine erste Ode an die Vendômesäule, in welcher sich die glühende Begeisterung für den Kaiser und die Kaiserzeit zum ersten Male bei ihm Luft macht; sie erweckte viel Aufsehen und große Verwunderung. Man ahnte von jetzt an in ihm den Dichter, welcher drei Jahre später in der Vorrede zu „Hernani" den Romantismus als „den Liberalismus in der Literatur" definiren sollte.

Was aber am allermeisten die Auflösung der Autoritätsschule beförderte, war der Umstand, daß die Bourbonen im Jahre 1824 ihre große und entscheidende Thorheit der Literatur gegenüber begangen hatten. Chateaubriand war auf die höhnischste Weise aus dem Ministerium Villèle ausgestoßen worden, obendrein gerade in dem Augenblick, wo er dem bourbonischen Namen durch den glücklich beendeten spanischen Krieg, den er seinen politischen „René", d. h. sein Meisterstück auf dem Felde der Politik, zu nennen pflegte, einen Triumph verschafft

hatte *). Man verhöhnte Chateaubriand, den Mann, welchem man gewissermaßen Alles verdankte, ihn, welcher den Grundstein zu dem ganzen Gebäude, das man aufgeführt, gelegt hatte. Christliche Demuth war nicht der Grundzug seines Charakters, und er hielt nicht die rechte Wange hin, wenn man ihn auf die linke schlug. Im Juni 1824 ging er offen zur Opposition über, wurde ihr Führer, und übernahm die Leitung des „Journal des Débats". Er zog bald die ganze seraphische Dichterschule, deren Patriarch er war, nach sich. Lafayette sandte ihm ein Lorbeerblatt, Constant schmeichelte ihm. Er begann mit Béranger zu fraternisiren und wurde von Diesem besungen. Victor Hugo schrieb eine Ode an ihn (Buch III, Ode 2), die ihn zugleich verherrlichen und trösten sollte, und worin Worte wie diese vorkamen: „Was wolltest Du auch an einem Hofe?" oder: „Es giebt nichts Schöneres, als einen Lorbeerbaum, den der Blitz getroffen hat". Sein Abfall war für die Restauration ein Stoß ins Herz. So lange die Täuschungen der Restaurationszeit gewährt hatten, war die Dichterschule Frankreichs „immanuelisch" gewesen und hatte einen Schutzengel an der Wiege und an der Bahre jedes Menschen erblickt. Mit Chateaubriand's Illusionen fielen auch die aller Andern, und an die Stelle jener Schule

*) Die Einzelheiten dieser Verabschiedung lese man nach bei Guizot: Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, Ausgabe für das Ausland, S. 263 ff.

trat eine andere, welcher Southey den Namen „satanisch“ gab, und welche denselben annahm, eine Schule mit scharfem Blick für das Böse und für alle Schrecknisse, mit pessimistischer Geistesrichtung und revolutionairen Sympathien.

Aber in die Gemüthserregung, welche dies unvorhergesehene und bedeutungsvolle Ereignis verursachte, griff ein anderes, noch bedeutungsvolleres und folgenschwereres Ereignis ein, das seine Wirkung über die ganze Welt erstreckte: die Kunde von Byron's Tod.

Diese Kunde wirkte um so mächtiger, als sie die Sympathien für den ersten Freiheitskampf, der seit der Revolution stattgefunden hatte, in helle Flammen emporschlagen ließ. Ein neues Ideal bildete sich im menschlichen Herzen. Mit Napoleon war die positive Größe gefallen, die wirklichen Helden für eine Zeitlang von der Erde verschwunden. Die menschliche Bewunderung war leer, wie ein Piedestal, das seiner Statue beraubt worden ist. Lord Byron besetzte wieder den leeren Platz mit der phantastischen Größe seiner Helden. Napoleon hatte Werther, René und Faust abgelöst; Byron's prometheische und desperate Helden lösten Napoleon ab. Er stimmte wunderbar mit dem Drange der Zeit überein. Der orthodoxe Dogmatismus hatte am Anfange des Jahrhunderts den revolutionair-freidenkerischen Dogmatismus überwunden, und war jetzt seinerseits unterhöhlt und veraltet. Weder die systematische Verneinung, noch die

systematische Religiosität hatte in diesem Augenblick eine Zukunft. Es blieb also der Zweifel als Zweifel übrig, der poetische Radikalismus, die tausend schmerzlichen und unruhigen Fragen nach dem Zweck und Werth des Menschenlebens. Das war es, was Byron brachte.

Aber er frug nicht neutral. Es war der Empörungsgeist, der aus ihm frug, und der durch seinen Mund die jungen Geschlechter zu einer weltbürgerlichen Gemeinschaft vereinigte. Sie stimmten mit ihm in das ominöse Wort ein:

revolution
alone can save the world from hell's pollution.

Sein Tod wurde für die allgemeine Sache der Freiheit weit wirksamer, als sein Leben. Die Restauration hatte die Menschen zu einem Höhepunkt thierischer Unterwerfung unter die Autorität, sklavischer Unterwerfung unter die Theologie, unterthäniger Unterwerfung unter die Macht, zu einem Höhepunkte der Schlaffheit und Heuchelei geführt. Sie war faul bis ins Mark hinein, aber von außenher durch Aberglauben und Bajonette gestützt. In England hatte Bentham, der radikale Philosoph, schamentbrannt, die Reaktion selbst in diesem, am weitesten vorgeschrittenen Lande siegreich zu sehen, sie dadurch zu untergraben gesucht, daß er sich an die Interessen der Menschen wandte. Byron entfesselte alle Leidenschaften. Ihm galt es nicht, auf einen einzigen Punkt zu wirken, sondern die Gemüther zu revolutioniren, das Gefühl der Tyrannei zu wecken. Die Allianz-Politik wähnte, für immer den Revolutionsgeist

gefesselt, für ewig das Band zerschnitten zu haben, welches unser Jahrhundert an das achtzehnte knüpfte. „Da knüpfte dieser eine Mann den Faden wieder an, den eine Million Soldaten zerrissen hatte. Amerikanischer Republikanismus, deutsche Freidenkerei, französische Umsturzlust, angelsächsischer Radikalismus, Alles schien in diesem einen Geiste vereinigt. Nach der Unterdrückung der Revolutionen, der Knebelung der Presse, der Selbstunterwerfung der Wissenschaft, trat der Sohn der Phantasie, der vogelfreie Dichter vor die Bresche," und rief alle kräftigen Geister noch einmal wider den gemeinsamen Feind zu den Waffen *). Die Restauration überlebt ihn im Grunde nicht. Das Autoritätsprincip hat nie einen rücksichtsloseren Gegner gehabt. —

Die Reaktion im französischen Geistesleben beginnt literarisch im Namen des Gefühls mit Frau von Staël und der ganzen Gruppe von Schriftstellern, die sich ihr anschließen, social im Namen der Ordnung mit Robespierre und der ganzen Schaar von Revolutionsmännern, die sich um ihn gruppiren. Das Gemeinschaftliche bei Frau von Staël und Robespierre ist, daß sie Beide Schüler Rousseau's sind. Nach der Reaktion gegen Voltaire folgt dann die Reaktion gegen Rousseau. Auf das Fest für das höchste Wesen folgt das große Einweihungs-Tedeum in Notre-Dame, und auf Frau von Staël folgt Bonald. Das Gefühlsprincip wird verdrängt, oder, wie bei Chateaubriand, zur Stütze der

*) Gervinus: Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Bd. VIII, S. 172.

Autorität benutzt. Das Princip der Ordnung wird mit dem Autoritätsprincip identificirt, welches bald alle Sphären des Lebens und der Literatur beherrscht. Dies Princip ist gleichsam inkarnirt in der ersten Abtheilung von Reaktionären, deren Häupter De Maistre und Bonald sind. Es empfängt sein Heldengedicht in den „Märtyrern", und die Idee der Ordnung beherrscht die Schilderung des Himmels, der Hölle, und zuweilen selbst der irdischen Landschaft. Das Princip erhält sein politisches Denkmal in der „heiligen Allianz". Das Uebernatürliche verdrängt das Natürliche aus der Poesie. Dem seraphischen Epos entspricht eine seraphische Lyrik und Erotik, daneben seraphische Pilgerfahrten und seraphische Weissagungen und Gesichte.

In keinem Lande war das Autoritätsprincip in Betreff der literarischen Form so respektirt gewesen, wie in Frankreich. Es wird daher auch von der neuen Dichterschule geltend gemacht. Aber leider erkennt man bald, daß das neue reelle Princip, die christliche Tradition, in lebhaftem Widerstreite mit den herkömmlichen Principien der Literatur steht, und die Autorität geräth hier ins Schwanken. Auf ähnliche Art wurde die Erfinderin der heiligen Allianz von den Machthabern für legitim erklärt, so lange es schien, daß ihre Grundsätze völlig mit denen der Macht übereinstimmten. In dem Augenblick, wo man wahrnimmt, daß die christliche Tradition als ein unruhestiftendes Princip den Autoritäten gegenüber treten kann, sehen diese sich gezwungen, das Werkzeug, dessen sie sich unlängst bedient hatten, zu zerbrechen, und

der Gedanke der religiösen Brüderlichkeit steht in der folgenden Zeit als ein revolutionaires Princip der Macht gegenüber und unterwühlt sie theoretisch. Am entschlossensten und zusammenhängendsten wird in der Restaurationszeit das politisch-religiöse Autoritätsprincip von Lamennais entwickelt und vertheidigt; aber es zeigt sich bald, daß unter seiner Lehre von der Souverainetät der allgemeinen Vernunft sich die revolutionaire Theorie von der Volkssouverainetät verbirgt, und das Princip löst sich selber auf. Zu gleicher Zeit werden die Feinde der Preßfreiheit genöthigt, dieselbe als Mittel zu benutzen, während die Gegner des parlamentarischen Regimentes dieses selber verfechten, um ein Ministerium zu stürzen, das sie verhindert, zur Macht zu gelangen. Bald stehen alle Persönlichkeiten, die wir haben auftreten sehen, von Chateaubriand bis zu Frau von Krüdener, von Hugo bis zu Lamennais, im Kampfe mit den Gewalthabern, deren Sache sie so eifrig dienten, und im Kampfe mit dem Autoritätsprincip, das sie und die Zeit beherrscht hatte. So fällt dies Princip, um sich nie wieder zu erheben.

[Lamennais: Essai sur l'indifférence. Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église. Correspondance par M. Forgues. Oeuvres inédits par M. Blaize. — Schleiermacher: Reden über die Religion. — Renan: Essais de morale et de critique. — Schérer: Mélanges de critique religieuse. — Gervinus: Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts. — Béranger: Oeuvres complètes.]

Franz Duncker's Buchdr. in Berlin.

